PROPOSICIONES

LEANDRO CASTELLUCCIO

Proposiciones

Leandro Castelluccio

Magíster en Neurociencia Cognitiva - Universidad de Sussex, Reino Unido

Licenciado en Psicología - Universidad Católica del Uruguay

Todos los derechos reservados:

© 2017 Primera Edición
© 2023 Segunda Edición Revisada

Leandro Castelluccio

Más información:

https://linktr.ee/leandrocastelluccio

Sinopsis

Este tratado filosófico, titulado "Proposiciones", es el producto culminante de un arduo trabajo de reflexión filosófica que ha abarcado varios años. En esta obra, se despliega un hilo conductor que se extiende desde los dominios metafísicos hasta las fronteras de la epistemología, la filosofía de la mente, la

ética y, finalmente, la política. Utilizando recursos lógicos, investigaciones académicas y tomando inspiración de las obras de renombrados filósofos como Wittgenstein y Aristóteles, se pretende erigir un marco teórico que permita comprender y explicar fenómenos esenciales de la naturaleza humana y de la existencia misma. Entre estos, destacan la elusiva conciencia subjetiva y el ideal comportamiento ético para el ser humano.

A lo largo de las páginas que componen este escrito, se explorarán de forma minuciosa las siguientes cuestiones: ¿Cuáles son las características primordiales de la existencia y qué implicaciones conllevan para nuestro mundo? ¿Cómo los límites de la realidad condicionan la naturaleza de Dios, la ética y la libertad? ¿En caso de su existencia, cuál sería la auténtica esencia de Dios? ¿A qué se refiere realmente el significado y cuál es su verdadero fundamento? ¿Cuál es la verdadera naturaleza de la conciencia y cómo se puede explicar la experiencia subjetiva? ¿Qué define verdaderamente la conducta ética y cuál es el criterio más relevante para nuestras vidas? ¿Cómo se integra este criterio en los conflictos interpersonales y sociales que nos aquejan? ¿Cuál es el papel que el Estado desempeña en base a este criterio?

En un ejercicio riguroso y esclarecedor, estas páginas desentrañarán las complejidades ontológicas, epistemológicas y éticas que moldean nuestra existencia. Con la convicción de que la indagación filosófica nos provee las herramientas necesarias para comprender la esencia de la realidad y nuestro lugar en ella, "Proposiciones" se convierte en una obra imprescindible para aquellos inquietos en busca de comprender los grandes dilemas de la existencia.

Este trabajo no presenta un texto complaciente, sino una obra que demanda un compromiso riguroso y una disposición para adentrarse en la complejidad del pensamiento filosófico. Por ello, se advierte al lector que este libro exige un trabajo analítico y una lectura avanzada. Para aquellos que se sientan desafiados por el pensamiento filosófico y estén dispuestos a sumergirse en un discurso académico y analítico, esta obra representa una oportunidad única para expandir horizontes intelectuales y confrontar las complejidades inherentes a la naturaleza humana y a la existencia misma. Es un viaje intelectual de carácter técnico, nutrido por el pensamiento de grandes maestros y guiado por la claridad conceptual y el rigor argumentativo.

Así pues, se invita al lector audaz y comprometido a adentrarse en las profundidades de esta obra, donde abordaremos verdades trascendentales y donde se abrirán las puertas hacia nuevas perspectivas sobre el mundo y nuestro lugar en él.

Prefacio

En el presente tratado, se exponen cuatro tesis centrales que desafían muchas de las concepciones prevalecientes en la filosofía contemporánea. Cada una de ellas arroja luz sobre aspectos cruciales de la existencia humana y se fundamenta en un riguroso análisis que trasciende los límites convencionales del pensamiento.

La primera tesis desmantela la arraigada noción de que la existencia de un Dios implica un sentido último. A partir de una meticulosa exploración de los límites y características de la existencia, se concluye que la ausencia de sentido último es independiente de la presencia divina. Esta perspectiva desafía los fundamentos teológicos y plantea una visión más profunda de la relación entre la existencia y el significado último.

En la segunda tesis, se cuestiona la concepción tradicional del significado tal como se desarrolla en los postulados de la filosofía analítica. Se sostiene que el significado trasciende los límites de la mera referencia conceptual y que, de hecho, podemos hablar objetivamente sobre ámbitos como la ética y la estética. Esta visión amplía el alcance de la reflexión filosófica y propone un nuevo marco conceptual para abordar cuestiones fundamentales de la experiencia humana.

La tercera tesis se sumerge en la dimensión de lo mental y lo subjetivo, explorando el fenómeno de los "qualia" y su relación con la materia y la energía. Se construye un marco teórico para entender el problema de la experiencia subjetiva y se argumenta que estos aspectos de la conciencia están arraigados en la identidad específica del individuo, y se aborda el desafío de comprender la unidad y unicidad dicha identidad subjetiva. A diferencia de las teorías de identidad tradicionales, se propone una noción de "sentido de identidad" que trasciende la mera equiparación entre actividad cerebral y experiencia subjetiva, profundizando en la resolución de lo que denomino problema de la unidad y singularidad en nuestra existencia (o de lo unitario), y paralelamente ofreciendo una explicación tentativa del problema difícil (Hard Problem of Consciousness).

En la cuarta tesis, se emprende una crítica contundente a los diversos planteamientos éticos, desde el utilitarismo hasta las éticas deontológicas, emotivistas y sociales. Se argumenta que estos enfoques éticos son deficientes y carecen de justificación sólida. En cambio, se propone que la conducta ética ideal y los fundamentos éticos se sustentan en un estado de recompensa objetivo y jerárquico del sujeto. Esta perspectiva ética innovadora se erige como un criterio más eficiente y óptimo para orientar nuestras acciones y desafía las concepciones tradicionales en el campo de la ética.

Se ha hecho un uso limitado de referencias en esta obra, donde la mayor parte de las ideas presentadas emergen de una profunda reflexión y se apoyan en diversos conocimientos generales. Se reconoce que otros filósofos han abordado de manera tangencial algunas de estas cuestiones, pero se argumenta que este trabajo logra un avance significativo al establecer nuevos aportes y desvelar las implicancias últimas de los postulados examinados.

En resumen, este tratado filosófico representa una invitación audaz a

trascender los confines tradicionales del pensamiento.

Nota a la edición de 2023:

Desde que este libro fue publicado por primera en 2017, he avanzado y replanteado algunos aspectos relacionados con la conciencia, Dios y el libre albedrío, temas tratados en este libro, cuyos replanteamientos se desarrollan en mi obra más reciente titulada "Esto Es Todo – Un Viaje Psicoespiritual Hacia La Maestría Y El Bienestar", donde a su vez, expando algunos de los desarrollos relacionados con el bienestar, la felicidad y la ética de la presente obra.

Estos replanteamientos y profundizaciones se basan argumentar ciertos cambios en algunas de mis posturas respecto a lo trascendente, la posible y efectiva existencia de un significado inefable en el universo, la existencia de hecho de una inteligencia creadora y la posibilidad de un libre albedrío más radical al planteado en este libro, con una conciencia irreducible a la materia, donde los qualia desempeñan una ventaja adaptativa para los seres vivos.

Índice

Primera parte: Introducción y primeras definiciones- 7

Segunda parte: Desarrollos en epistemología. Sobre el significado; el funcionamiento en base a asociaciones y la actividad que implican las mismas; sobre la naturaleza de la conciencia-quale; sobre el determinismo; algunos aspectos sobre la recompensa - 52

Tercera parte: Desarrollos sobre el determinismo; sobre la libertad - 219

Cuarta parte: Desarrollos sobre el sentido; sobre la ética; sobre los altos estados de recompensa - 236

Quinta parte: Desarrollos sobre Dios; el sentido; nuestra intuición - 382

Referencias - 428

Primera parte

Dentro de la estructura de nuestros conceptos, ideas y proposiciones, la noción de realidad está implícita en todas las demás nociones y conceptos. De esta manera, sería ilógico afirmar, por ejemplo, que "la realidad tiene una causa" ya que la noción de causa presupone, en primer lugar, la noción de realidad; las causas se encuentran dentro del ámbito de lo real. En otras palabras, si algo tiene una causa, esa causa no puede ser inexistente.

Es posible afirmar que existen múltiples universos, y que el universo en el que vivimos es uno entre muchos. En este contexto, podríamos argumentar que nuestro universo tuvo una causa. Sin embargo, sería irracional sostener lo mismo acerca de la realidad en su conjunto, es decir, refiriéndonos al conjunto de universos.

Una pregunta histórica que se relaciona con lo mencionado es: "¿Por qué algo existe en lugar de la nada?". Cuando hablamos del conjunto de entidades que conforman lo que llamamos realidad y nos planteamos esta pregunta,

podemos observar un hecho importante. Cuando preguntamos "por qué" algo existe, estamos aludiendo a la existencia de una causa y, en consecuencia, asumiendo una razón para la existencia de ese algo. La clave de esta cuestión radica en que si estamos preguntando por la razón de ser de la realidad misma, estamos indagando sobre algo que debería existir antes de que exista cualquier tipo de realidad. Esto conlleva una contradicción, ya que la causa de la realidad tendría que ser real, es decir, existir. En resumen, estaríamos presuponiendo la existencia de la realidad antes de cuestionar su existencia, lo cual es incoherente.

Por tanto, podríamos concluir que la realidad simplemente "es" y no está sujeta a una causa. Esto difiere de la idea de que nuestro universo se originó en un momento específico. Es posible que existan múltiples universos, y que el nuestro, al igual que los demás, tenga un origen basado en ciertas razones o causas. No obstante, debe existir algo previo, algo que simplemente "es", sin necesidad de causas, y es este algo lo que proporciona las causas para otras entidades.

Por otro lado, comúnmente expresamos la existencia o inexistencia de algo, y en este contexto, los términos "algo" y "existe" se refieren a dimensiones distintas. Cuando nos referimos a "algo", estamos haciendo alusión a las asociaciones del sujeto, al ámbito mental de un individuo. En contraste, cuando afirmamos que algo "existe", estamos haciendo referencia a un conjunto de entidades que se encuentran fuera del ámbito mental del sujeto. Al decir que algo existe, estamos indicando que las asociaciones mentales se relacionan con entidades externas al ámbito mental del individuo.

Sin embargo, es importante destacar que en ocasiones podemos referirnos a elementos de lo mental al afirmar que algo existe, dentro de un ámbito mental restringido. Por ejemplo, podemos afirmar que existe un sentimiento de alegría, lo que significa que hay una entidad mental en un sujeto particular o en varios sujetos, o que los sujetos pueden experimentar este sentimiento. Por lo general, cuando hablamos de lo que existe, nos referimos a cosas que son percibidas en algún nivel. Al afirmar que algo existe, estamos indicando que es real, que es el caso, lo que implica que ese algo es percibido o se infiere a partir de otras percepciones.

No obstante, a veces se plantea que ciertas cosas existen, es decir, que

pueden representar lo que sería percibido como otras cosas, pero que no pueden ser observadas por diversas razones. En estos casos, afirmar que algo existe pero que no es reconocible en ningún sentido o no puede inferirse a partir de nada, sería un error grave, y surge una pregunta fundamental: ¿cuál es su valor para nosotros?

Cuando expresamos algo como "existe una realidad" o "hay una realidad", lo hacemos en el mismo contexto anterior, empleando "existe" o "hay" para indicar que esta realidad que concebimos se relaciona con entidades externas a nosotros. Por otro lado, afirmar algo como "hay nada" o "no hay nada" sería igualmente absurdo, ya que la noción de existencia asociada con el término "hay" nos conduce antes a la noción de realidad. En otras palabras, nos estamos refiriendo a lo mismo, y no podemos afirmar que existe algo que, en realidad, no existe. Si nos enfocamos en los conceptos relacionados con los términos "hay" y "nada", llegamos a la conclusión de que estamos frente a una contradicción, pero comprendemos lo que queremos decir con "no hay nada" debido a nuestra asociación con la idea de "algo" en el contexto de la vida cotidiana.

Podemos abordar la existencia como un equivalente de la realidad, es decir, que la realidad es sinónimo de existencia. La comprensión de la noción de existencia o realidad y a lo que se refiere se basa en la asociación del término (que implica un aspecto perceptivo, ya sea visual, auditivo u otro) con otros aspectos perceptuales de nivel subjetivo. La base de esta comprensión radica en la asociación con las manifestaciones sensoriales subjetivas, y esta asociación es fundamental para nuestro entendimiento de la noción de realidad y sus implicaciones.

Entendemos lo que constituye la realidad en función de todo aquello que es percibido por nuestros sentidos, ya sea de forma directa o a través de instrumentos que miden lo que no podemos percibir directamente. Cuando decimos "esto es lo real", estamos haciendo referencia a un conjunto de todo lo que percibimos. En esencia, nuestra comprensión de la noción de existencia, de lo que existe, de lo real y, en última instancia, de la realidad, se deriva de nuestras percepciones ("lo que existe es lo que estoy percibiendo" podría ser una afirmación).

La existencia o realidad, en el sentido de lo que comúnmente llamamos

el mundo, se refiere a un conjunto de entidades específicas (aquellas cosas que afirmamos percibir, por ejemplo) y conlleva una estructura espacial-temporal. Cuando hablamos de lo que no es real, de lo que no existe, nos estamos refiriendo al hecho de que algo que uno menciona o asocia, por ejemplo, no se refiere a entidades que formen parte de la realidad independientemente de uno. O bien, en el ámbito mental, estamos indicando que cierto contenido mental del cual hablamos no está presente en ese momento, por ejemplo. Hablamos de entidades mentales que forman parte de lo que existe, de lo que llamamos realidad, pero que están restringidas al ámbito de los sujetos, y no trascienden más allá de ellos.

Lo que no existe, lo no real, no puede ser percibido de ninguna manera. En la vida cotidiana, cuando decimos que no hay una taza en una mesa, estamos indicando que no hemos percibido ese caso en particular. Sin embargo, en un sentido más profundo de no existencia, estamos afirmando que no se percibe en ninguna circunstancia, ya que no se refiere a una relación de entidades en ese momento que forman parte del mundo.

Es importante notar que lo que no existe, lo no real, puede también referirse a lo ilógico, es decir, a lo que no es posible, como un triángulo con cinco lados. Solo podemos conocer lo que existe; la noción de no existencia implica el hecho de que no hay percepción posible de algo pensado o dicho, al menos en el mundo en el que vivimos, o que una noción se contradice lógicamente. Sin embargo, no podemos probar directamente la inexistencia de algo, ya que necesitaríamos la noción de existencia, ya que "algo" implica realidad y existencia, y se plantea lo inexistente. No podemos demostrar directamente la no existencia de algo. La única posibilidad sería una forma indirecta de prueba, si se puede llamar así, que consistiría en demostrar la existencia de algo que consideramos que existiría y cuya existencia contradice otro hecho, de manera que si A es cierto, entonces B no puede ser posible.

Explicar que una afirmación que supone una relación entre elementos en el ámbito de la realidad externa a la mente no es válida, equivale fundamentalmente a señalar que no es posible tener una percepción de dicha relación en el contexto del mundo exterior a la esfera mental. Además, implica afirmar que dicha relación es inaccesible a la percepción. Al afirmar que una afirmación que asocia elementos en la realidad externa al ámbito

mental no es válida, estamos esencialmente aseverando que esa asociación no tiene existencia en el mundo real, o que está sujeta a una contradicción que la hace inobservable en términos de entidades externas al ámbito mental. Al emplear la noción de una relación entre elementos fuera del ámbito mental, nos referimos al proceso mediante el cual determinamos la existencia o inexistencia de algo, implicando que tal cosa está relacionada con entidades que existen más allá de la esfera mental, pero que, de alguna manera, es nuestro entendimiento mental el que se ocupa de ello.

Es importante destacar que, aunque se abordará la distinción entre lo mental y lo cerebral más adelante, es relevante señalar que no solo lo mental puede referirse a entidades que pertenecen al ámbito de la realidad externa a lo mental. Dado que lo mental y lo cerebral no son idénticos, ciertas actividades cerebrales pueden hacer referencia a entidades que forman parte de lo que llamamos realidad. Sin embargo, en este punto, no estaríamos hablando de algo fuera de lo mental, sino más bien de algo fuera del ámbito cerebral.

Cuando afirmamos ciertas proposiciones, cuando sostenemos la existencia o veracidad de algo, siempre nos encontramos inmersos en el ámbito de lo mental (o, en su caso, lo cerebral, como se abordará en la segunda parte de esta obra). En otras palabras, lo que decimos que existe forma parte de nuestro pensamiento, concepción e imaginación; y cuando afirmamos que existe fuera de nosotros, lo estamos relacionando con lo que percibimos en nuestra mente, más allá de la esfera mental.

Lo verdadero, desde mi perspectiva, se refiere a lo que constituye parte de lo que denominamos la realidad. Lo verdadero se identifica con lo real, mientras que lo lógico se vincula con lo posible. Lo sostengo así debido a que uno de los criterios que podemos emplear es que lo que compone la realidad otorga significado a la lógica, lo que es lógico es lo que puede manifestarse como factible en el ámbito de la realidad. Si descubrimos que algo que creíamos imposible puede ocurrir o existir, debemos reevaluar lo que consideramos lógico. Algo puede ser posible en teoría, pero eso no garantiza su manifestación en un momento específico o en cualquier momento. No obstante, esto no implica que lo lógico esté desvinculado de la realidad, ya que lo posible hace referencia a las entidades que conforman lo que

conocemos como la realidad. En contraste, lo ilógico se relaciona con lo que es imposible y lo que no es posible no se manifiesta en la realidad. En otras palabras, afirmar que algo es ilógico equivale a afirmar que no existe.

Sin embargo, esta relación no es tan directa en el caso de "lo lógico". Aunque "ilógico" es el opuesto de "lógico", lo lógico puede ser concebido pero no necesariamente llegar a existir o suceder en la realidad. Ahora bien, lo ilógico, por su parte, simplemente no ocurre. Esto plantea una interesante consideración sobre cómo en el ámbito de los conceptos, las negaciones y las asociaciones no siempre son simétricas. En este contexto, el opuesto es contradictorio e ilógico, como se ha abordado previamente. Esto podría entenderse como una característica de algunos conceptos.

Para ilustrar esto, consideremos el caso de "lo lógico" e "ilógico". Podemos contemplar el siguiente esquema: posible y no posible como equivalente a sucede y no sucede. Si aplicáramos una negación simétrica y dijéramos "no-no sucede", negando el segundo aspecto, estaríamos esencialmente diciendo que "sucede", lo cual contradice la noción de fondo de que nos referimos a lo posible, si una cosa hace referencia directa a la otra. Sería entonces lo mismo que lo posible, lo cual es problemático, ya que lo que es posible puede o no ocurrir. Al negar "no sucede" y concluir que algo puede ocurrir (porque es posible), estaríamos incurriendo en una contradicción, lo cual sería ilógico.

Un ejemplo práctico puede ilustrar este punto. Cuando afirmamos "no me es posible llegar a las 10 a la reunión del trabajo", no estamos afirmando que sea imposible en términos lógicos que las reuniones se realicen a las 10. En cambio, estamos expresando que no podemos hacerlo en nuestra circunstancia particular, pero eso no descarta que sea posible en el contexto general de la realidad. Es decir, no es posible para nuestra situación específica, pero sí es lógico en términos generales, ya que es factible en función de las entidades que conforman la realidad.

Cuando afirmo que una asociación entre elementos es verdadera o no, esencialmente estoy evaluando si esta asociación implica una relación entre elementos en la realidad. Esto ocurre cuando se sugiere de manera explícita dicha implicación en la asociación de elementos o cuando de alguna manera se da por sentado que estamos considerando relaciones entre elementos,

aunque no las mencionemos de manera explícita. En este contexto, pronunciar algo como "hot dogs" y cuestionar su veracidad carece de sentido, ya que en esta expresión no se sugiere una relación de elementos en la realidad. Puede haber existido una relación en algún momento, y por eso tenemos esta asociación, pero esto es diferente cuando afirmamos algo como "los 'hot dogs' son salados", por ejemplo.

Es relevante notar que, si decimos que "hot dogs" es real o preguntamos si "hot dogs" es real, según los criterios que hemos descrito, nos encontramos con la misma falta de coherencia. La cuestión radica en que "hot dogs" implica asociaciones de elementos, al menos un número mínimo de asociaciones que se consideran como componentes de asociaciones más complejas que sí sugieren una relación entre elementos en la realidad. Sin embargo, cuando hablamos de "hot dogs" como unidades o elementos en sí mismos, puede parecer que no hacemos referencia a una asociación de elementos. Por lo tanto, se vuelve necesario realizar esta aclaración.

Los "hot dogs" efectivamente implican una relación con la realidad en el sentido de que representan algo real. No obstante, la situación cambia cuando preguntamos si "hot dog" es verdadero, ya que al emplear el término "verdadero" estamos explorando la conexión entre una asociación y una relación de elementos en la realidad. Esta conexión no se sugiere en la asociación "hot dogs". Sin embargo, la situación es distinta si preguntamos: "¿Son los hot dogs verdaderos?" En este caso, se insinúa precisamente esta vinculación con la realidad.

En ocasiones, cuando menciono que algo carece de sentido, no me estoy refiriendo a su significado en sí, sino más bien señalando la presencia de una incoherencia en relación a ciertos planteamientos y criterios que estamos utilizando.

La verdad se equipara a la realidad, la existencia y a lo que es lógicamente coherente en términos de lo real. Sin embargo, es importante destacar que la verdad implica la posibilidad de que algo sea así. La afirmación de una entidad "N" queda demostrada cuando "N" existe. No obstante, es fundamental comprender que ninguna proposición puede dejar de existir, ya que la propia proposición, lo que ha sido expresado, existe en la mente de un sujeto que la formula. No obstante, el contenido de la

proposición puede hacer referencia a algo en la realidad externa al sujeto, como una asociación de elementos relacionados con un objeto físico, por ejemplo, que en realidad no corresponde a la realidad externa.

La evidencia de algo "N," considerada equivalente a la existencia de "N," implica que "N" efectivamente existe. Cuando una afirmación "N" existe en un momento "t0" y esa misma afirmación "N" es válida para un momento posterior "t1," la verdad de "N" —es decir, la existencia de "N"— no depende exclusivamente de la afirmación "N" en sí, sino también de la variable "t" (tiempo). En otras palabras, "N" está sujeto a manifestaciones concretas de eventos, influenciadas por causas estructurales, que se expresan a través de una dimensión temporal (cambios de estado) asociada a términos temporales distintos (como "t0" y "t1") que representan momentos discretos. Cada uno de estos momentos refleja un estado particular, y en consecuencia, la causa estructural de "N" puede hacer referencia a una asociación de elementos diferente para "t0" y "t1," lo que a su vez representa dos estados discretos distintos de la materia.

Es fundamental entender que la afirmación de "N" no implica necesariamente que "N" exista, ya que el contenido de la afirmación puede ser verdadero o falso en términos de la existencia de "N." No todas las afirmaciones "N" son demostrables. Por ejemplo, esto es aplicable a los axiomas o a las afirmaciones que no se relacionan con hechos concretos de la realidad. Un sistema de afirmaciones no se traduce automáticamente en un conjunto de verdades. En un sistema, algunos axiomas pueden resultar indeterminables, lo que significa que no pueden demostrarse. Sin embargo, esto no implica necesariamente que deban ser demostrados. En el contexto de dicho sistema, muchas afirmaciones pueden ser consideradas verdades absolutas, es decir, demostrables dentro del sistema, lo que, en última instancia, asegura la existencia de "N" siendo parte de lo que existe.

Considerando el escenario en el cual una entidad particular posee una causa inicial denotada como "i," cabe la posibilidad de que esta causa "i" a su vez tenga una causa secundaria, que podemos etiquetar como "ii." Es importante destacar que esta posibilidad de causas secundarias, representada por "ii," puede repetirse de manera indefinida. Podemos extender este proceso recursivo infinitamente. Sin embargo, debemos tener en cuenta las siguientes

afirmaciones.

Cuando un fenómeno "A" tiene una causa "B," podemos afirmar que el fenómeno está siendo causado. Si "B" implica "A," es decir, cuando la existencia de "B" es un hecho, entonces la existencia de "A" también es un hecho. Si nuestra condición requiere que "B" exista sin excepciones, de lo contrario "A" no puede ser un hecho, lo mismo se aplica a las causas de "B." Si "B" tiene una causa "C," entonces "C" debe existir para que "B" exista. En vista de que "B" tiene una causa "C," es plausible, aunque no obligatorio, considerar que "C" puede tener una causa "D." Podemos aplicar esta lógica de causa y efecto a cada nivel de causalidad. Si esta secuencia se cumple, entonces "causa(n)" es un hecho, donde "n" incluye el infinito (∞), lo que implica que "causa(n)" puede comprender un número infinito de causas.

Sin embargo, no es factible que "causa(n)" sea el caso para una entidad, donde "n" incluye el infinito (∞). En este escenario, el hecho de que la entidad "X" exista dependería de una causa "Xk" que, en última instancia, no existe, ya que siempre habría una causa detrás de cada causa. En consecuencia, no sería posible encontrar una causa "Xk" que mantenga el efecto, pues habría una cadena infinita de causas. En última instancia, una entidad "X" existe debido a una suma de causas determinadas y finitas, no un número infinito de causas, ya que cuando "Xa" se manifiesta como la causa primordial, entonces la entidad "X" existe. Por lo tanto, "X" depende de una sola causa o de una suma finita de causas, no de una suma infinita de causas constante.

El concepto de "causa(n)" siendo el caso para una entidad, donde "n" incluye el infinito (∞), no es una posibilidad factible. En tal escenario, la entidad "X" simplemente no existiría. En la realidad, una entidad "X," que forma parte de lo que conocemos como la realidad y está sujeta a diversas causas, en última instancia, tiene una causa que no es causada por otra entidad. Esto se aplica también a la causa que originó la realidad en su conjunto, es decir, el conjunto de entidades que conforma la realidad, el mundo que le otorga significado a estos términos. La causa última de por qué todo esto existe, también carece de una causa. Aunque pueda parecer inverosímil que algo no tenga una causa, es lógico y, de hecho, necesario, como hemos expuesto en la secuencia anterior, que ciertas cosas no tengan

una causa, de lo contrario, la entidad "X" no podría existir. Esta noción no solo es lógica y posible, sino que es fundamental en términos de la realidad. Una entidad puede carecer de causa o tener causas, y la causa última de todo no es causada por otra entidad.

Cuando afirmamos que la realidad es equivalente a la existencia, estamos esencialmente señalando que estamos equiparando ambos conceptos. La comprensión de lo que significa realidad o existencia, en nuestro contexto, se basa en nuestra asociación de la palabra "realidad" con las cosas que observamos y verificamos como existentes, es decir, aquellas que son verificablemente el caso debido a nuestra percepción inicial. En otras palabras, nuestro entendimiento de los términos "realidad" o "existencia" se fundamenta en nuestra propia naturaleza; si no percibiéramos nada, no podríamos discernir ni dar cuenta de la existencia o realidad. Este sentido de realidad o existencia, en términos de los términos mismos, equivale a la realidad en sí, es decir, al conjunto de entidades que percibimos, identificamos o incluso aquellas de las que pensamos que existen, aunque no podamos identificarlas de manera concreta, ya que hacen referencia a entidades, como las que percibimos, aunque sean diferentes (ya que no son identificables). Esto último se engloba en lo que algunos describen como "lo que existe." En definitiva, todas estas asociaciones contribuyen a nuestra comprensión de la existencia o realidad.

Cuando menciono el concepto de causa anteriormente, me refiero a la razón subyacente de por qué algo existe, es decir, la necesidad de su existencia. La existencia de una causa en particular constituye la condición a priori para que algo exista. Así, cuando nos referimos a la existencia misma, no puede tener una causa, porque la existencia en sí misma representa la condición a partir de la cual se establece la causa de cualquier cosa. Todo lo que está fuera de lo que ya existe simplemente no existe; por tanto, una causa de la existencia o realidad más allá de esto no puede existir ni ser concebible. La existencia representa un límite en este sentido. Esto se traduce en que, en última instancia, se llega a una estructura fundamental y primordial de la realidad, donde no hay una causa, y si no tuviera existencia, no sería posible. En consecuencia, el objeto causal primario debe existir sin necesidad de una causa, ya que la realidad, en su nivel más fundamental, manifiesta una forma dada sin necesidad de una causa, dado que alcanza un límite, lo que implica

que los objetos adquieren su forma en función de esta estructura primordial.

Cuando hago referencia a esta forma primordial, no estoy sugiriendo que sea de naturaleza única, ya que es posible que existan múltiples formas últimas, no causadas, diferentes entre sí, que operan en un nivel primordial.

De esta manera, "Xa" representa en sí misma la existencia y su forma en su nivel más fundamental, es decir, la realidad y su forma. Cuando nos referimos a la causa de un estado o hecho específico, considerando las cosas que son parte de la realidad, debemos tener en cuenta las proposiciones anteriores sobre las causas. Sin embargo, "Xa" representa la existencia en su estructura primordial, su forma y su límite, lo que descarta la posibilidad de causas infinitas. Aunque no existe una necesidad lógica de que un hecho atómico derive necesariamente de otro, como sugería Wittgenstein en su "Tractatus" (consulte la referencia 1 en el apartado "Referencias" al final de este trabajo para obtener más información sobre este aspecto), debemos considerar que, para que un hecho sea y exista, debe haber una razón intrínseca que explique su configuración. Esta razón se remonta a la forma de la realidad, ya que la existencia es una condición fundamental, y su forma actúa como la causa en el nivel más profundo para que los hechos ocurran.

De esta forma, podemos comprender que en el caso de una noción como la de Dios, incluso si la concebimos como una entidad inteligente, omnipresente y omnisciente, para ser considerada como tal, debe existir y no puede trascender esta condición. Sin embargo, la cuestión se vuelve más compleja, ya que se relaciona con la forma de la existencia, desde donde podría surgir tal noción, siempre y cuando no la identifiquemos con la forma misma de la existencia. Si bien puede ser la razón de la existencia de nuestro universo a un nivel inicial, no lo es en última instancia. En última instancia, lo que determina la realidad es la forma de la existencia, y si es la forma de la existencia, no puede ser definida de manera concluyente.

Los individuos tienen la capacidad de considerar la existencia como un conjunto. La noción de un conjunto de lo que existe se compone de las cosas que integran ese conjunto. Estas cosas se definen a través de signos con significado. A menudo, se tiende a interpretar el significado de una cosa como su causa, sin embargo, el significado de las cosas, en términos generales, se refiere a lo que representa la cosa, según un cierto criterio. Lo que representa

una cosa es una manifestación de una parte del conjunto de lo que existe o, en su nivel más básico, simplemente puede estar señalando el conjunto mismo de lo que existe. En este contexto, el significado de algo se manifiesta a través de los signos del lenguaje y designa la existencia en su totalidad o una parte de lo que existe. Cuando definimos algo, estamos tratando de establecer su significado en un sentido general.

Desde una perspectiva lingüística, si consideramos las palabras de manera abstracta, la definición de algo podría parecer arbitraria. La arbitrariedad radica en el hecho de que son los individuos quienes utilizan los signos del lenguaje para hacer referencia a la cosa, y no al revés; es decir, la cosa no determina su propio signo. El signo se asocia con la cosa, pero no es la cosa la que determina su propio signo, y un mismo signo puede hacer referencia a una cosa u otra. Esto es lo que quiero expresar aquí con "arbitrario". Sin embargo, debemos tener en cuenta que el significado de algo, en cierta medida, depende de la definición proporcionada para ese algo, ya que esta definición se basa en la mente de los sujetos. Por lo tanto, debemos considerar las relaciones a las que nos referimos con esos signos en nuestras definiciones, y en ese aspecto, ya no es arbitrario.

La cuestión central se refiere a la representación a través de signos. Al decir algo como "X es bueno" o "X es bello," la bondad o la belleza de X dependen de la definición que establezco sobre lo que constituye bondad o belleza. X no posee intrínsecamente cualidades de bondad o belleza, independientes del sujeto; más bien, estas cualidades se asocian y se explican a través de las asociaciones del sujeto y su entendimiento. En otras palabras, el criterio para determinar si X es bueno o bello reside en la mente del sujeto y no existe fuera de esta. Si estableciera que la belleza se refiere exclusivamente a ciertas características físicas desvinculadas de estados emocionales en nuestro cerebro, por ejemplo, podría concluir que un objeto X es intrínsecamente bello. Sin embargo, en este caso, la belleza sería simplemente una etiqueta para esas características físicas. Bajo este criterio, o sea, de acuerdo con esta definición de belleza, algo sería considerado bello en sí mismo, ya que según este criterio, la belleza equivale a esas características físicas del objeto. No obstante, es crucial entender que la noción de belleza podría hacer referencia a algo completamente diferente, en cuyo caso se aplicaría otro criterio. El criterio, en última instancia, radica en la mente del

sujeto y no existe como una entidad independiente fuera de ella.

Puedo afirmar que "X es bueno" porque, desde mi perspectiva, lo "bueno" se relaciona con aquello que genera bienestar. Si X produce bienestar, entonces concluyo que X es bueno. No obstante, si personalmente asociara "bueno" con la capacidad de otorgar libertad a una persona, independientemente de su bienestar (aunque es cierto que muchas personas pueden considerar que la libertad conlleva bienestar), entonces la razón por la cual X es considerado "bueno" cambiaría.

La belleza de X dependerá de las cosas que percibo y desde donde establezco mi noción de lo "bello." Además, la percepción de la belleza de X dependerá de si X posee o no las características que yo asocio a lo que considero "bello." Sin embargo, lo "bello," en el sentido que muchas personas atribuyen a este término, se establece a través de asociaciones en mi mente que van más allá de las meras características físicas de los objetos. Requiere la asociación de estados mentales que existen a nivel cerebral, pero no fuera de este. Además, las características que asocio a la belleza pueden variar de una persona a otra, lo que significa que la belleza de un objeto dependerá del criterio del sujeto, establecido en base a asociaciones que se hacen entre lo percibido y las ideas, valores y diversos estados mentales. En resumen, lo "bello" es subjetivo y depende de la percepción y el criterio individual, y siempre reside en la mente, no fuera de ella.

Por lo tanto, comprendemos algo o entendemos su significado a través de las asociaciones que hacemos con otras cosas. Sin embargo, establezco una distinción entre el significado y la comprensión o entendimiento de algo. El entendimiento de un término implica, en muchos casos, la ampliación de las asociaciones relacionadas con ese término, pero no es el factor fundamental. Esto simplemente sugiere que se le atribuye un mayor significado al término en sí mismo. Preguntar por el significado de algo es, de hecho, preguntar por las asociaciones que dicho algo tiene con otras cosas. Esto refleja mi criterio. En última instancia, el significado se compone de asociaciones, y estas asociaciones involucran elementos relacionados.

Cuando hablamos del sentido de una proposición o término, es importante recordar que el propio término o proposición implica una manifestación sensorial, como un sonido o una imagen. Estas manifestaciones

sensoriales se asocian con entidades en una realidad externa a uno, y se conectan a través de asociaciones que involucran a los qualia (o asociaciones a nivel cerebral, como se detalla en la segunda parte de esta obra). En este contexto, el sentido se refiere a otras manifestaciones similares, como palabras o proposiciones, que son también sonidos o imágenes y que se asocian al término o proposición. Es decir, tanto lo asociado al término como el término en sí comparten una naturaleza similar, ya que ambas cosas son qualia.

Es posible asociar una palabra con otra palabra, lo que otorga significado a la palabra según mi criterio de significado. Sin embargo, esto no necesariamente implica una comprensión completa del término. La comprensión resultante puede ser limitada, es decir, uno podría no comprender completamente un término si tiene pocas asociaciones. Por otro lado, en algunos casos, como con términos abstractos como "justicia," uno podría necesitar más asociaciones para considerar que lo comprende completamente.

La comprensión no es simplemente una cuestión cuantitativa relacionada con el número de cosas asociadas a un término. Más bien, implica tener asociaciones específicas de cosas relacionadas con el término, lo que permite determinar si, en un contexto dado, las asociaciones de cosas que se han establecido son adecuadas. Por ejemplo, si recordamos que en un mercado el término está junto a las manzanas, podemos decir que hemos comprendido bien el término, especialmente si lo que está asociado a él es la imagen de una manzana. Esto se basa en las asociaciones específicas de cosas que permiten validar si las asociaciones del término son adecuadas en un contexto particular, como el mercado.

Siguiendo esta línea de pensamiento, las cosas asociadas a un término, en el contexto del significado, se refieren a qualia que se manifiestan. Cuando rastreamos las cosas asociadas a un término, no llegamos a qualia activados por una realidad externa o a estados internos, sino que el qualia en sí es el término al que nos referimos. Por ejemplo, cuando tenemos una palabra que implica un sonido, dicho sonido es un qualia, y las cosas asociadas a este son otros qualia. Decimos que estos qualia se activan debido a una realidad externa o se refieren a estados internos, pero en última instancia, el significado está dado por los qualia asociados a un término. La existencia de una realidad

externa que activa estos qualia es una conclusión basada en la experiencia de los qualia.

El significado de algo se refiere a las asociaciones que tenemos en nuestra mente con respecto a ese algo, es decir, a las manifestaciones mentales que se relacionan con ello. No necesariamente implica la existencia o no en una realidad externa, ya que el significado está vinculado al mundo de la propia mente. La verificabilidad se relaciona con la asociación de algo a través de manifestaciones de otros qualia. Por ejemplo, cuando hablamos del color "rojo," este término se relaciona con la experiencia subjetiva del color, el qualia de dicho color, en lugar de con la longitud de onda de la luz que forma parte de la realidad externa. Hablar de un "cuadrado círculo" tiene sentido porque hay cosas asociadas a este término, que involucran qualia distintivos, aunque en la realidad externa no exista un cuadrado que sea un círculo.

De acuerdo a los criterios establecidos, la comprensión no se refiere simplemente a la cantidad de asociaciones de algo. Entre las cosas asociadas a un término que le otorgan significado, se encuentran las manifestaciones de estados internos del sujeto, como las emociones, que no existen fuera del sujeto. Un término por sí solo, sin ninguna asociación, se consideraría carente de significado. Las cosas asociadas, las manifestaciones mentales subjetivas, son los elementos clave, y para que exista significado, debe haber asociaciones entre ellos. El significado se refiere a la asociación de cosas.

Cuando se dice que algo no se comprende o carece de significado, se está indicando que ese algo tiene pocas asociaciones. Un término implica una manifestación subjetiva y mental, que está relacionada con la percepción, ya sea a través de sonidos o imágenes. Si esta manifestación no activa otras manifestaciones perceptivas, si no está asociada a otras cosas, entonces no se puede lograr una comprensión profunda del término. Por otro lado, si el término se asocia con otras cosas, se puede lograr una comprensión más profunda. La comprensión es una cuestión cualitativa, y depende de cuántas manifestaciones mentales pueden activarse a partir de otra, pero la calidad de la comprensión es la clave. Lo cuantitativo se relaciona con el significado, que puede ser mayor o menor dependiendo del grado de asociaciones. De esta manera, se puede decir que un término que se refiere a un objeto es

comprendido gracias a la asociación del término con ese objeto, ya que el término por sí solo se limita a ciertas manifestaciones perceptivas.

El significado de algo se relaciona con los factores asociados a ese algo, y estos otros factores también son manifestaciones subjetivas mentales, es decir, elementos mentales subjetivos que se relacionan con ese algo. El concepto de comprensión implica expandir las asociaciones de ese algo a través de la conexión con otros conceptos previamente aprendidos. Esta expansión lleva de un simple código lingüístico, por ejemplo, a los objetos de la realidad a los que se ha asociado ese código. La propiedad de significado se garantiza cuando se asocia el conocimiento de algo en nuestro cerebro, lo que se conoce como captar el significado de las cosas. Esto se refiere a las asociaciones de ese algo, y cuantas menos asociaciones existan, se dice que el significado es oscuro o menor, pero esto puede confundirse con la noción de comprensión, según mi criterio.

El significado requiere asociaciones entre elementos, ya que las cosas por sí solas aisladas no son más que manifestaciones mentales subjetivas. El significado representa las cosas asociadas a algo, de acuerdo con mi criterio. Cuando preguntamos por el significado de algo, estamos indagando sobre las cosas asociadas a ese algo, lo que a su vez refiere a una asociación de cosas. Aquello a lo que llamamos significado se refiere a las cosas asociadas a un término, y esto también se trata de una asociación de cosas. De acuerdo con mi criterio, las cosas asociadas a algo representan lo que comúnmente denominamos el significado de algo, aunque uno podría establecer otro criterio para lo que es el significado.

El significado de algo puede aumentar a medida que se incrementan las cosas asociadas a ese algo. Lo que subyace al concepto de significado es la capacidad de establecer ciertas asociaciones de cosas. Los individuos tienen la capacidad de captar el significado de las cosas, por lo tanto, su funcionamiento en algún nivel debe basarse en algún tipo de asociación.

Para comprender cómo surge o se origina el significado de algo, propongo adoptar una postura asociativa en el funcionamiento mental-cerebral. Esta postura podría describirse como global, en el sentido de que no se limita estrictamente a las asociaciones como el único mecanismo que rige los procesos mentales. Esto se debe a que no podemos ignorar los factores que

influyen y dan forma a las asociaciones, como la bioquímica cerebral, la estructura neuronal y otros aspectos relevantes.

A lo largo de la historia, hemos encontrado nociones similares que explican cómo construimos conceptos a partir de impresiones más simples. Sin embargo, mi intención es llevar esta noción asociativa a todos los aspectos de nuestro funcionamiento mental, estableciendo una conexión con el funcionamiento cerebral. Esto, en mi opinión, proporciona un enfoque más preciso para abordar fenómenos como el significado y el conocimiento, así como la epistemología en términos generales.

Abordaré cómo el significado es un fenómeno arraigado en el plano mental-cerebral y ofreceré una crítica de las perspectivas de Wittgenstein sobre este tema. La idea central es que el significado se origina en las asociaciones y conexiones entre elementos mentales y neuronales, lo que lleva a una comprensión más profunda de cómo percibimos y damos sentido al mundo que nos rodea.

La realidad sirve como el fundamento de nuestro pensamiento. Cuando examinamos las proposiciones, estas se refieren a objetos que forman parte de la existencia, es decir, al conjunto de lo que existe. También pueden ser expresiones que designan la existencia en su totalidad, pero el significado se deriva de las asociaciones entre objetos, y, en última instancia, depende del sujeto, más que de la realidad objetiva, al menos en ciertos niveles, como mencioné anteriormente.

El significado de algo puede basarse en asociaciones que representan relaciones que efectivamente ocurren en el mundo. Las definiciones implican asociaciones que pueden efectivamente existir, pero las definiciones son construcciones generadas por la mente y no se refieren a entidades objetivas. En ocasiones, podemos ponernos de acuerdo sobre definiciones en ciertas discusiones, pero también es posible que tengamos definiciones diferentes para algo que designamos con el mismo término o proposición. Sin embargo, ninguna definición es objetivamente más verdadera que otra, dado que las definiciones no existen en la realidad fuera del sujeto, sino únicamente en la mente de los individuos. Definir implica afirmar que algo es igual a otra cosa, es decir, establecer una igualdad entre los términos simbólicos que utilizamos (los signos del lenguaje), lo cual implica una asociación. Aun así, la realidad

no implica necesariamente la asociación en un nivel último entre el signo (que denota una manifestación mental subjetiva, como sonidos o imágenes) y la manifestación de otra percepción, que puede implicar un objeto en la realidad, relaciones entre cosas en la realidad o incluso estados mentales internos del sujeto. La definición es, en última instancia, una construcción subjetiva que no refleja necesariamente la realidad, sino únicamente las asociaciones que existen en la mente del sujeto.

Lo verdadero son las asociaciones de cosas que representan relaciones efectivas y reales en la realidad. La existencia puede abarcar todo, incluyendo las proposiciones que hacen referencia a relaciones entre cosas que existen efectivamente. Estas relaciones forman parte de la realidad, son la realidad en sí, pero las relaciones entre cosas a las que hacen referencia las proposiciones pueden no corresponder a objetos reales y sus relaciones, es decir, a aquellos compuestos por materia, que a menudo, aunque no siempre, podemos percibir directamente. En última instancia, las proposiciones que se refieren a relaciones entre cosas pueden estar relacionadas con objetos reales o ideas, y su verdad o falsedad dependerá de la correspondencia con la realidad objetiva.

Consideremos la siguiente definición: "Una persona es todo ser humano, independientemente de su estado de desarrollo." En esta definición, se establece una relación entre el término "persona" y dos elementos clave: "ser humano" y "estado de desarrollo", y se enfatiza la independencia de esta relación. La cuestión aquí reside en la arbitrariedad con la que asignamos el término "persona". Podemos, por ejemplo, simplificar la definición diciendo que "una persona es todo ser humano mayor de 18 años". Con esta nueva perspectiva, creamos un criterio alternativo para definir "persona", y todo lo que se relaciona con este término se ajusta a este nuevo criterio.

Es importante destacar que varios individuos pueden estar de acuerdo o no con un criterio en particular. Sin embargo, la verdad, en el sentido de lo que existe en términos materiales y observables o no observables directamente, no radica en la definición en sí misma, sino en los objetos y las interacciones de objetos que la definición implica. Esto se debe a que, para cualquier cosa, siempre podemos concebir otro criterio que la defina, ya que los criterios son generados por nosotros.

Tomemos, por ejemplo, el caso en el que definimos un "ser humano"

como una célula con 46 cromosomas que sigue su programa genético y da lugar a un individuo con ciertas características. En esta definición, consideremos un embrión humano, que es un ejemplo de esta categoría. Sin embargo, podemos plantearnos qué sucede con un embrión que tiene más o menos cromosomas que los 46, como ocurre en ciertos individuos. Según este último criterio, estrictamente hablando, no serían considerados "seres humanos". No obstante, podemos establecer otro criterio que incluya este grupo y llamarlos también "seres humanos". Es importante destacar que no existe una necesidad intrínseca en la realidad, en lo que respecta a las entidades que conforman la realidad, para que se adopte un criterio u otro. La asignación de un término a un conjunto específico de cosas es, en última instancia, una construcción arbitraria, basada en las asociaciones que realiza un individuo.

Por lo tanto, el criterio que utilizamos para definir algo no determina su verdad o su existencia real, independientemente del sujeto. Existen embriones que dan lugar a lo que llamamos "seres humanos" o a los que denominamos como tales. Sin embargo, lo verdadero, lo que efectivamente existe, son los embriones, los diferentes estados de desarrollo, los procesos que experimentan y las interacciones de la materia en estos procesos. La existencia de organismos, como quien redacta estas páginas, también es un hecho real. Todo esto se manifiesta en la realidad como relaciones entre objetos y fenómenos. En contraste, los criterios utilizados para definir estas entidades no tienen una existencia real en la realidad externa al individuo, más allá de lo que este piensa y decide.

También podría expresarse de la siguiente manera: "Una persona es un individuo con un nivel de desarrollo cognitivo determinado, según lo establezca el sujeto que realiza la definición." Sin embargo, fundamentar la ética o los derechos únicamente en la noción de persona, ya sea por la presencia de 46 cromosomas, la mayoría de edad o un determinado nivel de inteligencia, puede resultar insuficiente y frágil para defender principios tan cruciales como la ética y los derechos. Estos argumentos, en mi opinión, parecen más bien respuestas simplistas, como un "porque sí". Decir: "¿Por qué debemos respetar los derechos de alguien? Porque sí", puede incluso abrir la puerta a aquellos que desean violar los derechos de los demás.

Frecuentemente, las personas debaten interminablemente sobre la definición, discutiendo sobre el criterio para determinar qué constituye una persona. Algunos afirman que "esto" es una persona, mientras que otros argumentan que no lo es, que es algo diferente. Sin embargo, es importante comprender que el criterio en cuestión no es una característica inherente a la realidad objetiva más allá de los sujetos que lo establecen. A menudo parece como si las personas intentaran encontrar este criterio en la propia realidad objetiva.

Lo que realmente podemos determinar objetivamente en la realidad objetiva es lo que está asociado a la noción de persona. En otras palabras, una vez que hemos definido un criterio, podemos evaluar de manera objetiva si un ser humano, ya sea menor o mayor de 18 años, cumple con ese criterio para ser considerado una persona. Es relevante destacar que, aunque algunos argumenten que dado que es el sujeto quien establece los criterios de lo que es ético, moral, bello, etc., la ética y la moral pueden ser percibidas como subjetivas, en realidad existe un grado de objetividad en estas cuestiones. La afirmación de que estas cuestiones carecen de importancia se basa precisamente en un criterio particular. Objetivamente, podemos determinar si algo es ético, moral o bello, pero esta evaluación dependerá del criterio específico que se utilice. La noción de ética, de hecho, es fundamental, como se explicará más adelante.

Las definiciones de conceptos aparentan ser una suerte de bucle, una repetición continua del mismo significado que no parece anclarse en una base sólida que sustente la comprensión de un concepto o un criterio. Esta impresión surge si consideramos la vida mental como si estuviera conformada exclusivamente por palabras, sin tomar en cuenta que los términos se conectan con otras experiencias perceptivas y estados internos, como imágenes, aromas o elementos percibidos en la realidad. De esta manera, las definiciones encuentran su fundamento al salir de los confines del lenguaje para activar asociaciones relacionadas con percepciones y estados internos, como, por ejemplo, estados de ánimo. El significado de un concepto se configura gracias a estas redes de asociaciones en nuestra mente y a la expresión de lo sensorial, que refiere tanto a la realidad externa como a los estados mentales subjetivos del individuo, como los estados de ánimo, que forman parte de dichas asociaciones.

Lo que existe en la realidad es una compleja interconexión de elementos, y nuestra comprensión de estos elementos se sustenta en las asociaciones de conceptos que alberga nuestra mente. Estas asociaciones pueden surgir de la percepción directa de la realidad o ser generadas por nuestra mente, en el caso de que no exista una realidad externa, y en ese caso, estarían en coherencia con nuestra experiencia consciente o serían inidentificables con el resto de nuestra experiencia consciente. Estas asociaciones, por ejemplo, pueden surgir a partir de estructuras previamente establecidas que no tienen una existencia independiente en la realidad como entidades separadas. El concepto de "persona" se ajusta a esta última categoría, en la que el criterio del término existe en nuestra mente, y la comprensión de lo que implica "persona" depende de las asociaciones que lo acompañan. No hay una necesidad intrínseca, que exista independientemente del individuo, de que estas asociaciones se relacionen con el término "persona". Esto depende en última instancia del sujeto (o sujetos) que las establecen; el criterio es una construcción propia, no una entidad abstracta que exista de manera independiente en la realidad objetiva. Lo que uno puede percibir en la realidad son objetos concretos, como embriones, células, sus procesos y las interacciones de la materia, pero la naturaleza misma de los términos y su asignación a las relaciones entre objetos depende en última instancia de la mente del individuo.

No obstante, surge la interrogante sobre si una relación entre elementos en la realidad es una existencia real o si es simplemente una construcción de nuestra mente. La pregunta fundamental es: ¿qué constituye verdaderamente una relación? A menudo, las personas hacen referencia a esto como una especie de conexión que no se define con claridad. Es posible que los elementos sean, en esencia, entidades discretas, y lo que llamamos "relación" sea en sí misma otra entidad u objeto. Consideremos, por ejemplo, la afirmación "una taza está sobre la mesa". Podríamos concebir esto como la existencia de un estado que involucra tanto la taza como la mesa, y el símbolo "+" representa la idea de "estar sobre". En este contexto, podríamos argumentar que "+" o "estar sobre" representa la relación entre dos elementos. Sin embargo, es importante tener en cuenta que intervienen otras entidades en esta relación.

La idea de "estar sobre" se basa en la naturaleza de la mesa, la taza, la

fuerza de gravedad y otros elementos. ¿Podrían estas características ser consideradas como entidades en sí mismas, y la relación en realidad se manifiesta como la interacción efectiva de todos estos componentes? En última instancia, la cuestión no radica en si existe o no una relación de elementos en la realidad, sino en el criterio o la definición que asignamos a un término. Podría ser que nuestro concepto de "relación" represente una asociación de elementos que nosotros mismos creamos y que no necesariamente refleje lo que ocurre en la realidad objetiva. Por lo tanto, si sostenemos que una asociación de elementos en nuestra mente puede ser utilizada para denotar una relación de elementos en la realidad, que puede o no ser el caso, debemos establecer un criterio para definir qué consideramos una "relación".

Propongo que, en la realidad, el concepto de "relación" implica el acontecimiento efectivo de interacción entre entidades diversas. En este sentido, el "darse efectivo de entidades" representa cualquier proceso o hecho que percibimos como "concreto", y una relación de elementos es, precisamente, el resultado del efectivo acontecer de múltiples entidades.

Las asociaciones de conceptos que se forman en nuestra mente reflejan, en cierto sentido, las interacciones reales entre elementos en la realidad, aunque esto pueda ser considerado una mera posibilidad. Es plausible que nuestras asociaciones conceptuales representen una relación de elementos que puede existir o no en la realidad exterior a nuestra percepción. En mi enfoque, considero que lo que denominamos una "relación" (siguiendo el criterio previamente establecido) efectivamente se manifiesta en un mundo independiente de nuestra experiencia consciente. La idea de una relación en la realidad se deriva de nuestras experiencias conscientes, que son consistentes entre sí, y parece indicar la presencia de relaciones en un mundo exterior a nuestra percepción. Trabajo con la suposición de que, de lo contrario, una asociación de conceptos que creamos se confirmaría en nuestra experiencia consciente, lo que sería una observación de lo que generalmente llamamos realidad. Esto se anticipa en la asociación conceptual, y esta es, en esencia, nuestra expectativa.

La necesidad de que nuestras predicciones a veces se cumplan y otras no sugiere que debe existir cierta consistencia y coherencia en la realidad, así

como reglas que rigen estas relaciones. Aunque es posible que nosotros mismos generemos estas reglas, en ocasiones se cumplen y en otras no, y esto plantea la pregunta de qué factores intervienen. Si bien existen varias posibilidades, nuestras suposiciones apuntan a la existencia de una realidad externa a nosotros. Nuestro criterio para determinar la verdad a menudo se basa en si las asociaciones conceptuales que sostenemos implican relaciones en la realidad objetiva o en la experiencia consciente que percibimos.

Además, el término "relación" también puede hacer referencia, en ciertos contextos, a si un elemento tiene un efecto sobre otro, como cuando hablamos de una relación de causalidad entre A y B, señalando que A causa B. En estos términos, también podemos utilizar la noción de "relación".

Las afirmaciones relativas a juicios de valor, moral, ética y estética surgen a raíz del establecimiento de criterios, lo que significa que podemos determinar lo que es objetivamente ético, por ejemplo, únicamente a partir de un criterio. No obstante, es importante reconocer que estos criterios no existen de manera independiente fuera de las mentes de los individuos. Estas declaraciones sobre ética, moral o valor estén implícitas en los criterios personales de cada individuo. Por ejemplo, decir que es moralmente incorrecto eliminar un embrión humano se basa en un criterio específico, pero podría existir un criterio diferente donde esto no sea considerado incorrecto. Ninguno de estos criterios posee una validez objetiva, como una entidad abstracta que exista independientemente de las percepciones de los sujetos en la realidad. La elección de un criterio en lugar de otro se relaciona exclusivamente con la naturaleza y perspectiva individual de las personas.

En el contexto de los criterios, siempre existe la posibilidad de encontrar o generar otros criterios alternativos. Este es uno de los argumentos en contra de las decisiones basadas en "deberes" u "obligaciones" que se consideran como entidades abstractas impuestas a los individuos en cuestiones morales o éticas. Según este argumento, tales conceptos resultan incoherentes, ya que estas entidades no tienen una existencia separada de la mente de los sujetos en última instancia. Este punto se relaciona con la moral y la asociación de conceptos que se encuentra en nuestra mente. Otra perspectiva relacionada con este tema se tratará en relación a la delimitación de lo que es real.

No existe una justificación absoluta para ciertos juicios de valor, éticos o

estéticos, en el sentido de que no son verdades a priori ni deducibles lógicamente a partir de la realidad. A menudo atribuimos juicios de valor a las cosas, pero esto refleja más acerca de quienes emiten esos juicios que sobre las propias cosas, ya que las cosas no poseen un valor intrínseco, simplemente son. Los conceptos de "deberes", "obligaciones" o "principios" no se manifiestan en la realidad objetiva; en cambio, son generados por los individuos y representan asociaciones conceptuales que existen en la mente de un sujeto, pero no tienen una existencia independiente en la realidad objetiva en última instancia. Como resultado, las personas pueden generar estas nociones de manera arbitraria, sin que ello implique una justificación absoluta.

Dada la diversidad de criterios, cualquier doctrina filosófica o reflexión sobre las cosas que no aclare si las asociaciones conceptuales de dichos criterios realmente existen no aporta más que una exploración sin utilidad para comprender la realidad. Sin embargo, cuando las mismas premisas que se presentan en una reflexión son empleadas para su refutación, esta actividad no puede considerarse una pérdida de tiempo en el ámbito filosófico.

La solidez de un planteamiento o su relación con la realidad que puede ser verificada surge cuando se exploran los límites. Esto se aplica tanto a las reflexiones basadas en criterios que se consideran absolutos e independientes de la realidad como a las que se relacionan con hechos que hacen referencia a relaciones de objetos en la realidad que son empíricamente verificables. En ambos casos, siempre es posible presentar un contraargumento válido o generar otro criterio. Entonces, ¿qué nos queda? La tarea de explicar las asociaciones conceptuales que respaldan los criterios y especificar que la reflexión se fundamenta en esos criterios. Además, se debe considerar los límites, lo que es inmutable y debe aceptarse como un punto de referencia para refutar la reflexión o lo que se establece en ella. Las reflexiones que se basan en hechos comprobables no resultan una pérdida de tiempo, ya que se relacionan directamente con lo que es real y verificable. Estas reflexiones implican razonar y llegar a proposiciones que pueden ser constatadas en la práctica. La cuestión relevante aquí es si, en efecto, pueden ser comprobadas.

A menudo, tenemos intuiciones sobre la naturaleza de las cosas basadas en percepciones individuales. Por esta razón, podemos inicialmente creer que existe una única definición correcta y absoluta para un concepto. No obstante,

esta convicción se desvanece cuando se realiza un análisis más profundo. Podemos afirmar, por ejemplo, que la libertad consiste en hacer lo que deseamos o que la libertad se refiere a toda acción que no está determinada por causas. Estas afirmaciones están influenciadas por una noción intuitiva de la experiencia individual. Sin embargo, no podemos sostener que, independientemente de las definiciones que empleemos, haya una única definición objetivamente cierta. Esto implicaría que la definición necesaria, directa y evidente de una relación entre objetos existe en la realidad, y lo que hacemos es simplemente percibir esta abstracción. En realidad, el significado de un término se construye mediante las asociaciones conceptuales que el término implica, conectándose con otros elementos del conocimiento.

De este modo, lo que se presenta en estas afirmaciones escritas se sustenta en ciertos criterios, los cuales pueden ser compartidos o no por otros. En el proceso, se establecen asociaciones específicas que se refieren a relaciones que se supone que ocurren de manera efectiva. Mi objetivo aquí es explorar ciertos límites. Al mismo tiempo, intento desvelar cómo algunas de las asociaciones conceptuales derivadas de ciertos criterios carecen de validez.

De este modo, se abre la posibilidad de tener diversas definiciones de Dios, por ejemplo. Puede haber un hecho o entidad (como un objeto) denominado T, determinado por t (otro factor) en cada situación. Esto se debe a que cualquier estado o acción de T depende del darse efectivo "previo" (a un nivel estructural "más básico", como se explorará más adelante) de t. En este contexto, T no puede determinar t, ya que requiere que t se manifieste previamente para que cualquier estado de T sea posible. En otras palabras, un estado dinámico representa una serie de causas, causas a nivel estructural (como se describirá posteriormente). Este principio es aplicable a todos los estados dinámicos, y es el criterio que propongo.

La realidad y su estructura no están regidas por un único estado dinámico. Sin embargo, para una entidad inteligente, como los seres humanos, por ejemplo, este principio sigue siendo válido. Una entidad exhibe un estado dinámico cuando participa en una acción. Una acción representa un proceso que efectivamente ocurre, respaldado por una secuencia de causas (que tiene un límite) o una causa "previa" (si la causa del evento fuera la forma estructural más fundamental de la realidad). Este es el criterio que establezco.

En el caso de una entidad a la que se le atribuyen características como ser inteligente, consciente, omnipotente y omnipresente, como se describe en el término "Dios" (este es otro criterio), se vuelve válido considerar a esta entidad como T, al igual que otras entidades, debido a que sus características requieren una acción (como se discute en varios planteamientos sobre Dios). Por lo tanto, Dios, en este sentido, está sujeto a un factor t que no puede ser determinado por él mismo, y, en consecuencia, no puede poseer todas las características previamente establecidas por el criterio, ya que las asociaciones conceptuales del criterio se contradicen entre sí. Aunque el criterio existe en la mente de las personas, no todas las asociaciones que implica pueden ocurrir en la realidad, ya que algunos elementos asociados se contradicen.

Si se afirmara que todo depende de Dios, en realidad, todo dependería de t. Esto sería incorrecto si la realidad no siguiera la estructura lógica que se describe, la cual es inherente a la realidad, por así decirlo. Para expresar cualquier afirmación sobre la realidad, debemos aceptar esta estructura lógica. Lo que está más allá de la realidad no tiene existencia ni puede existir. Lo que consideramos como causalidad se manifiesta de diversas formas en nuestra percepción del mundo, y en última instancia subyace en todas esas manifestaciones. Con frecuencia, una relación de causalidad específica surge de nuestra simultánea comprensión y desconocimiento de las cosas.

Lo que expongo aquí se refiere al proceso efectivo de una acción, que, como mencioné, representa un procedimiento continuo. A menudo, lo que llamamos causalidad se relaciona con eventos discretos y se encuentra estrechamente vinculado al concepto de inducción. Sin embargo, no me refiero al concepto de causalidad en este sentido, sino más bien al de acción. Lo que considero acción se manifiesta como un proceso continuo, al menos en la escala a la que estamos acostumbrados. Por ejemplo, lo que normalmente etiquetamos como causalidad sería equivalente a momentos discretos dentro del proceso de acción.

En la práctica, identificamos un hecho B y un hecho A, y afirmamos que A es la causa de B. Esto se basa en la observación de que cada vez que se produce A, también se da B. Sin embargo, este razonamiento no es una necesidad lógica. Nuestras inferencias se derivan tanto de nuestras observaciones como de nuestras limitaciones en la comprensión completa de

los fenómenos. Esta perspectiva conlleva una noción probabilística cuando intentamos determinar la causa de un evento.

Supongamos la siguiente situación: en un aula, todo parece estar orientado hacia el sujeto A. Cada vez que el sujeto B se presenta, un cuaderno aparece en el suelo. A no presencia directamente a B colocando el cuaderno allí, pero de alguna manera le parece que B es la causa. Si este fuera el caso, se estaría estableciendo que la causa del cuaderno en el suelo es B. Sin embargo, esta descripción solo aborda momentos discretos y carece de información sobre lo que sucede entre la presencia y observación de B, y la observación del cuaderno en su ubicación final.

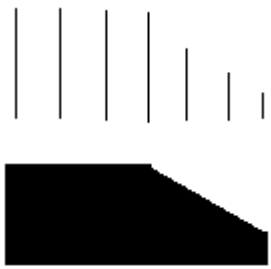
No obstante, si pudiéramos observar el proceso continuo en el que B asiste a clases y coloca el cuaderno en el suelo, no podríamos hablar de causalidad en el sentido tradicional, ya que no habría una relación de causa y efecto entre la presencia de B (causa) y el cuaderno en el suelo (efecto), sino más bien un flujo continuo de acciones, como inicialmente se plantea. La causalidad, en este contexto, estaría reservada para momentos específicos.

La observación completa de A sobre todo el proceso, es decir, el comportamiento de B, proporcionaría una comprensión sólida de por qué el cuaderno se encuentra en ese lugar. En este enfoque, la verdad se basa en qué tan precisa puede ser nuestra percepción de los hechos para reflejar el mundo o la realidad externa. Así, para entender verdaderamente por qué el cuaderno está en el suelo, dependeríamos de cuán bien nuestras impresiones y percepciones, derivadas de la observación del comportamiento de A, reflejen lo que realmente ocurre en la realidad externa de A.

La incertidumbre asociada a nuestros sentidos constituye una restricción significativa en nuestra capacidad para adquirir conocimiento genuino acerca de las relaciones causales y los efectos que subyacen en los fenómenos de la realidad. Sin embargo, esta limitación es intrínseca a nuestra aproximación hacia la realidad y la manera en que obtenemos conocimiento acerca de la misma. El simple acto de confiar en nuestros sentidos se diferencia marcadamente de la utilización del método científico, el cual se presenta como una vía más efectiva para obtener comprensión sobre los hechos.

Cuando resulta imposible rastrear el proceso en curso, la única

alternativa es observar los momentos discretos más próximos posibles con el fin de intentar entender, con mayor probabilidad, dicho proceso. No obstante, esto nos conduce al mismo dilema mencionado previamente, en el cual se dispone únicamente de conocimiento limitado en forma de puntos aislados en lugar de una comprensión del flujo continuo de eventos, como en el caso anterior.



Momentos discretos, la
causalidad representa un grado de probabilidad
Continuo-accionar

No obstante, se podría argumentar que la acción se descompone en una sucesión de momentos discretos que dan la impresión de continuidad. En este sentido, nuestra concepción de la causalidad se referiría a instantes o eventos aislados en un período dado, y esta concepción dependería de nuestra capacidad para observar estos momentos. Por lo tanto, tendríamos una noción de causalidad en la que no hay una inferencia necesaria de un momento a otro. Esto significa que al decir que, dada una condición anterior, probablemente surgirá el siguiente momento, el intervalo de tiempo estaría compuesto de otros momentos discretos. Sin embargo, la determinación de un momento discreto a partir de otro solo se puede llevar a cabo después de haber observado tal relación en el pasado, a menos que conozcamos la estructura causal subyacente detrás de estos momentos discretos. Esto, por supuesto, no sería una determinación necesaria.

Si continuamos dividiendo estos momentos, llegaríamos a un punto en el cual de un momento a otro prácticamente no habría diferencia apreciable.

Aunque técnicamente existe una diferencia, esta disminuye gradualmente a medida que aumenta la proximidad entre los momentos. En este contexto, se establece una naturaleza discreta en la probabilidad, la cual se torna más significativa a medida que los momentos se hacen más extensos. Esto, a su vez, nos brinda un mayor grado de certeza sobre la verdad de un hecho. La certeza está vinculada a un conjunto de momentos discretos que podemos subdividir en mayor o menor medida, generando así mayor o menor probabilidad de certeza en relación a dicho conjunto de momentos.

Como mencioné previamente, es fundamental reconocer que para un efecto dado no puede existir una "suma infinita de causas" o, en otras palabras, un número infinito de causas actuando simultáneamente. De lo contrario, el efecto no se manifestaría. De manera similar, tampoco puede haber una división infinita de momentos o puntos discretos, ya que esto conllevaría a la imposibilidad de alcanzar el estado denominado como "efecto". En un escenario en el que un punto previo se somete a una subdivisión infinita de estados, nunca se llegaría al punto "efecto". Cada momento estaría precedido y seguido por un número infinito de momentos en su descomposición, lo que haría que no existiera un punto determinado. En realidad, se requeriría un límite, un paso discreto de un estado a otro, que implica una distancia mínima recorrida por un objeto, en la que pueda transitar del estado A al estado B, sin pasar por ningún estado anterior a B.

En consecuencia, este límite al cambio de estado, que establece estados discretos desde un estado A a un estado B, es esencial para corroborar lo que observamos y para que las cosas tengan existencia.

Cuando consideramos una línea, implicamos su capacidad de ser divisible, permitiéndonos destacar distintos puntos a lo largo de esta. La cuestión que se plantea es cómo podríamos concebir una longitud mínima en este contexto. La noción de longitud presupone la existencia de un espacio que contiene otras longitudes. Entonces, la pregunta radica en cómo podríamos identificar una longitud mínima que resulte necesaria para lo previamente expuesto.

La premisa es que podría existir una longitud mínima para los cambios de estado, donde un objeto no puede avanzar en una magnitud menor que esta longitud. No obstante, esto no implica necesariamente que exista una longitud

mínima en relación al espacio. Al parecer, la posibilidad de una subdivisión infinita del espacio seguiría siendo una opción viable. Lo que se requiere es un salto discreto de un estado A a un estado B, lo cual es necesario y no debería haber un continuo infinito que obstaculice esta transición.

Este avance discreto se muestra esencial para la observación del mundo tal como lo experimentamos, ya que se demanda una unidad mínima estructural como causa subyacente de los eventos. La noción de infinito podría conservarse en un espacio finito, aunque la materia únicamente avance de manera discreta, lo cual, en ocasiones, conlleva a la afirmación de que la abstracción matemática del infinito solo existe en el ámbito de nuestra mente y no fuera de ella. Aunque no haya límites en cuanto a la segmentación cognitiva que puede llevarse a cabo, sí existe un límite en relación al movimiento, el cual se desarrolla en pasos discretos de un estado a otro.

El tiempo, por otro lado, se diferencia en este contexto, ya que no estaría sujeto a una divisibilidad infinita. En lugar de eso, el tiempo hace referencia a los diversos estados de un objeto, y un lapso de tiempo se refiere a un número finito de estados que se encuentran entre ciertos estados específicos. Este sería el criterio que propongo. Para que las cosas se manifiesten como las experimentamos, se requiere la existencia de un límite causal, es decir, una estructura primordial, y un paso discreto de un estado a otro. Asimismo, se necesita un límite en cuanto al espacio que la materia puede abarcar en su movimiento.

En esta consideración, nos encontramos ante una secuencia de momentos discretos en los cuales se produce un salto de un estado a otro. Este salto evita una subdivisión infinita de cambios de estado, que se manifestaría como una serie de transiciones a través de un "continuo" infinito. Tal subdivisión infinita impediría lo que observamos en la realidad, específicamente la transición de un estado a otro y el movimiento de un objeto desde el estado A al estado B.

Este salto, que representa el paso de un punto discreto a otro, implica que un objeto tiene la capacidad de cubrir una distancia limitada en el proceso de cambio de estado. Dicha limitación se establece a través de los cambios discretos de estado, sin permitir la existencia de un estado intermedio. Es importante destacar que este límite podría variar en función de las circunstancias particulares.

Wittgenstein plantea que afirmar algo como "el sol saldrá mañana" representa un juicio basado en observaciones previas, pero no se trata de una verdad a priori en el sentido de los hechos atómicos. Para una comprensión más detallada de este aspecto, se sugiere consultar las referencias 1 y 2 en la sección de "Referencias" al final de esta obra.

Siguiendo mi argumento anterior sobre estados y causalidad, si consideramos el continuo compuesto por numerosos momentos discretos que constituyen un hecho, podemos obtener una cierta certeza sobre lo que está ocurriendo. Sin embargo, lo que ocurrirá en el futuro se convierte en una mera hipótesis. Esto se debe a que, como seguiré desarrollando, un estado no es la causa de otro estado; más bien, es la estructura, la configuración de algo, lo que determina los estados. Si afirmamos que algo sucederá basándonos únicamente en los estados de algo, estaríamos hablando de una probabilidad, en lugar de un hecho concreto.

Algunos argumentarían que toda predicción es una probabilidad de que algo ocurra, y no un hecho seguro. Esto nos lleva a diferenciar entre lo que tiene una probabilidad de suceder, pero no es seguro y necesario, y lo que ocurrirá de manera efectiva, sin alternativas. No obstante, afirmar que "el sol sale" se basa en un hecho, considerando lo que conocemos sobre la naturaleza del fenómeno, si consideramos el evento en particular. En otras palabras, según mi perspectiva, basándonos en nuestro conocimiento sobre las estructuras de las cosas, podríamos predecir y afirmar con certeza que el sol saldrá mañana, más allá de ser una mera hipótesis.

Para alcanzar esta certeza, debemos integrar nuestro conocimiento sobre las estructuras con la forma estructural de los elementos involucrados. Esta estructura es lo que determina el estado específico del objeto y, en última instancia, la causalidad. De lo contrario, parecería que nos quedamos con impresiones sensoriales primarias y limitamos nuestra capacidad de analizar la realidad y comprender lo que sucede. En algunos casos, solo podremos establecer probabilidades de que algo ocurra, pero en otros casos, donde nuestro conocimiento de las estructuras lo permita, sabremos con certeza que algo sucederá. Más allá del estado discreto en el que se encuentra algo, no sabemos si el sol saldrá mañana, pero teniendo en cuenta las causas estructurales de las cosas, podríamos prever el estado en el que se

encontrarán.

Siguiendo con el concepto previamente discutido acerca de los estados, es apropiado establecer un criterio para abordar el concepto de causalidad en relación con momentos discretos separados. Esta distinción de momentos discretos implica el intervalo que un objeto puede cubrir en función de su capacidad para cambiar de un estado a otro, es decir, la naturaleza de su cambio mínimo posible desde un estado A a un estado B. Es relevante reconocer que, a partir de nuestras capacidades cognitivas, es altamente problemático abordar un evento de esta manera. Nuestra certidumbre en cuanto a lo que observamos se ve disminuida, lo mismo sucede con los instrumentos que utilizamos como extensiones de nuestros sentidos. Sin embargo, esta aproximación a la causalidad no logra capturar la verdadera razón subyacente detrás de un evento, es decir, cómo se llega a un estado específico, ya que un estado previo no constituye, en última instancia, la causa de un estado posterior.

Aunque un acontecimiento a nuestra escala pueda parecer un proceso continuo, es importante reconocer la existencia de una secuencia de momentos discretos. Bajo esta perspectiva, ¿es adecuado hablar de causas y causalidad? Desde una perspectiva causal, un evento tiene una causa que, a su vez, puede ser el efecto de otra causa, pero esta cadena de causas no puede extenderse infinitamente. De lo contrario, no se mantendría el efecto o el evento, y en algún momento debe surgir una causa no causada. Este planteamiento se origina debido a la estructura misma de la existencia, en su sentido más fundamental.

En el contexto de momentos discretos, afirmo que la causalidad no puede ser considerada desde una perspectiva puramente temporal. El paso del estado A al estado B representa precisamente eso: un tránsito de un estado a otro. En este proceso, un ente se desplaza de A a B, pero el estado A no es la causa directa del estado B. El objeto se encuentra inicialmente en el estado A y luego evoluciona hacia el estado B debido a alguna razón inherente al objeto mismo. El fluir del tiempo, el desplazamiento del objeto, su cambio de estado y la manera en que se desenvuelve no son consecuencia de un estado previo, sino más bien resultado de la naturaleza intrínseca del objeto, su estructura material.

El desplazamiento implica la manifestación de estados posibles, pero estos estados son simplemente manifestaciones de la estructura misma del objeto. Dicha estructura es la causa de las diversas manifestaciones de estados en las que el objeto se presenta. En el contexto del universo material, se sostiene que la materia se manifiesta en estados discretos. La posibilidad de un estado y la transición hacia otro estado se derivan de una naturaleza espacio-temporal específica y una estructura material particular. En última instancia, los estados son discretos, y uno no causa directamente al otro. En cambio, los estados representan manifestaciones simples de la naturaleza espacio-temporal y la estructura material, y la forma en que se lleva a cabo el cambio de estado, así como la naturaleza del estado subsiguiente, se encuentran determinados fundamentalmente por la estructura material involucrada. Esta estructura es la causa de la forma en que los estados se manifiestan y de los cambios que acontecen de un estado a otro.

Siempre que abordamos el concepto de materia, estamos implicitamente asumiendo la existencia de un espacio, incluso al considerar la forma más fundamental y última de la materia, que se plantea como no causada. Esta asunción conlleva la noción de una causa estructural última, igualmente no causada, y pensar en esta causa requiere la presuposición de una extensión espacial. Las dimensiones espaciales parecen ser una característica intrínseca de la realidad misma.

Por otro lado, la noción del tiempo es más compleja y escurridiza. Propongo que el tiempo sea definido como el proceso de cambio de estado. Bajo este criterio, el tiempo sería una entidad que simplemente existe, ya que cada estado que llega a ser implica necesariamente un cambio de estado, y este proceso de cambio constituye el tiempo en sí mismo. En este sentido, el tiempo sería una entidad inherente a la realidad. Se plantea entonces la interrogante de si pudo existir una realidad primitiva que fuese estática, sin cambios de estado, y por ende, sin tiempo. Para abordar esta cuestión, debemos comenzar con lo que ya existe, ya que lo que no existe no puede dar lugar a causas.

El cambio de estado simplemente existe o comienza a existir debido a una causa arraigada en la estructura de la realidad. No obstante, la segunda opción presenta un dilema, ya que carecería de una razón subyacente para su

ocurrencia. La presencia de una razón o causa para que se produzca un cambio de estado implica, a su vez, la existencia de un estado anterior. Sin embargo, ese estado previo debe ser considerado como algo que simplemente existe, sin necesidad de una causa.

Si consideramos la estructura fundamental de las cosas y no hay cambios de estado, la posibilidad de que ocurra un cambio de estado implicaría una modificación en dicha estructura. Pero esta modificación solo sería posible si, en primer lugar, hubiera un cambio de estado. Así que llegamos a una paradoja en la que la existencia de cambios de estado es necesaria para permitir la modificación de la estructura, pero la modificación de la estructura también es necesaria para que ocurran los cambios de estado.

Comprender la verdadera naturaleza espacio-temporal de la realidad requerirá un enfoque riguroso basado en la lógica y la observación, así como un esfuerzo continuo y perseverante.

La única forma de causalidad que existe se encuentra arraigada en la estructura misma de los fenómenos. En otras palabras, la razón fundamental detrás de cualquier cosa se deriva de causas estructurales. Estas causas estructurales son las únicas capaces de proporcionar una explicación verdadera, mientras que las demás explicaciones "causales" simplemente constituyen descripciones de los sucesos. El simple tránsito discreto de un momento a otro no puede servir como base para un proceso causado. Por ejemplo, al arrojar un objeto al suelo, éste cae, pero si no existe una causalidad real en el sentido temporal, ¿cómo se explica que el objeto llegue a un estado específico?

Los momentos discretos son una característica de la dimensión temporal, pero en última instancia, esto es simplemente una manifestación de la forma en que la energía y la materia interactúan en el contexto de la realidad. Esta interacción subyacente no puede ser considerada como algo causado; más bien, emana de la estructura fundamental de la existencia. Como mencioné anteriormente, la realidad se compone de entidades que son, en sí mismas, la existencia y que pertenecen al conjunto de la existencia. En última instancia, esta estructura no puede tener una causa. Estas entidades están implicadas en procesos que involucran varios estados o eventos específicos.

Los fenómenos observados en nuestro entorno representan la manifestación en la dimensión temporal de las estructuras que dan forma a las cosas. A pesar de la existencia de momentos discretos en estos fenómenos, estos momentos no constituyen causas en sí mismos. La causa de un "hecho" radica en la forma en que la materia y la energía interactúan en la naturaleza, que, en última instancia, surge de la estructura primordial de lo que existe.

Así, podemos concebir una naturaleza material que ocupa un espacio, y el cambio de estado discreto (lo que consideramos como tiempo, según mi perspectiva). Es importante destacar que los procesos representan estados o eventos y que estos estados son como instantáneas de las estructuras. Sin embargo, estos estados no pueden considerarse como las causas de otros eventos o procesos particulares. Como mencioné anteriormente, los estados en sí mismos no constituyen causas; en cambio, los diferentes estados que se manifiestan dependen de la estructura de la materia y la energía involucrada.

No obstante, la forma en que nos expresamos, es decir, nuestro lenguaje, puede dar lugar a confusiones en este contexto. Cuando afirmamos que algo es el resultado de un proceso, debemos entender que el proceso precede a ese algo, y las causas estructurales de los estados de ese proceso, junto con otras estructuras, dan lugar a ese algo. Este es el sentido que asigno a este tipo de afirmación, por ejemplo, cuando me refiero a la causa de algo en relación con procesos, como lo hago posteriormente al hablar de la actividad neuronal. También podríamos considerar el cambio de estado en sí mismo como una causa, no el estado, sino el acto de cambiar de estado.

Por lo tanto, toda actividad se refiere a diferentes estados de una estructura. Esta actividad se manifiesta en primer lugar, para que luego ocurra otra actividad, pero la causa fundamental se encuentra en la estructura que estamos considerando, es decir, los estados de esa estructura. Toda actividad, es decir, los diferentes estados de una estructura, constituye distintas manifestaciones de causas arraigadas en la estructura misma.

Las causas, en lo que respecta a las estructuras subyacentes, están intrínsecamente vinculadas a lo que llamamos la dimensión temporal. Aunque esta dimensión temporal no es completamente separable y guarda una relación con el espacio, es probable que esté relacionada con la forma última de la existencia. Considerando lo mencionado anteriormente, una causa que da

lugar a un fenómeno requiere tiempo, es decir, un proceso de cambio de estado a través del cual se manifieste. En última instancia, es difícil concebir una causa del tiempo, ya que el tiempo en sí mismo simplemente "es". Sin embargo, el tiempo no proporciona una explicación exacta de la causa de un fenómeno; más bien, es el medio a través del cual la verdadera causa se manifiesta. En ausencia de tiempo (o cambio de estado), la causa estructural subyacente no conduciría a un estado, y por lo tanto, el tiempo debe ser inherente a la forma de la existencia.

La realidad se caracteriza por una forma específica. La forma en la que las entidades interactúan actúa como causa de los fenómenos de nivel superior, aquellos que representan la conjunción de ciertas entidades y que observamos en la realidad. La diversidad de comportamientos posibles en nuestro universo, así como en otros universos hipotéticos, se basa en la estructura o forma de la existencia, que permite una amplia gama de posibilidades en la determinación del comportamiento de las cosas. En esta perspectiva, las causas residen en un nivel estructural.

Por ejemplo, la posibilidad de existencia de una molécula depende de los elementos que la componen, sus propiedades y su comportamiento. La causa del organismo, en un sentido elemental, se relaciona con la molécula, y la causa última se encuentra en la forma o estructura de la existencia, es decir, la realidad misma. Los procesos en los que estos componentes, como el organismo, la molécula y otros, están involucrados, están vinculados a la dimensión temporal debido a los cambios de estado que experimentan. Estos momentos discretos no constituyen, sin embargo, causas en sí mismos.

Entonces, ¿qué podemos entender por el término "accionar"? El término se refiere a cualquier fenómeno que tenga una o varias causas subyacentes que lo desencadenen.

Por ejemplo, consideremos la unión de dos moléculas, la cual se explica por las interacciones entre sus cargas eléctricas. Si desglosamos el proceso de unión en momentos discretos, es importante destacar que estos momentos no constituyen causas en sí mismos. Más bien, representan manifestaciones en el tiempo de dicho evento, que se traducen en estados discretos. El origen de la causa reside en las entidades involucradas, que en este caso son las moléculas como una colección de entidades fundamentales organizadas de cierta manera.

La causa última se encuentra en la forma de la existencia como estructura, que puede dar origen a nuestro universo y sus constantes físicas, entre otros aspectos. Las causas están intrínsecamente ligadas a estructuras que se remontan a la forma última de la existencia.

Dicha forma primordial, que representa el límite, simplemente "es", y por esta razón, no es susceptible de cambio ni de modificación en su estructura o forma. Esta entidad no posee propiedades más allá de su forma estructural y lo que esta forma implica. En otras palabras, no es posible atribuirle a esta entidad primordial, en lo que concierne a la materia, la capacidad de cambiar su propia forma. Cualquier cambio en la forma de esta entidad implicaría una causa que va más allá de su estructura límite, la cual no existe. Solo podemos concebir propiedades de cambio en objetos respecto a su accionar, pero en el caso de esta forma primordial, que es la entidad material fundamental, no existe la posibilidad de modificar su forma, ya que no tiene componentes adicionales.

En contraste, el espacio posee la propiedad de curvarse. Cabe destacar que el tejido del espacio puede no considerarse una única estructura. Es importante resaltar que, desde mi perspectiva, la modificación de una entidad primordial material resulta ilógica. Tal vez no debamos aplicar la misma lógica al espacio que aplicamos a la materia, ya que podrían ser entidades fundamentalmente distintas: materia y espacio. La curvatura del espacio puede no estar relacionada con los cambios en la materia, como podría entenderse desde una perspectiva material.

El hecho de que esto sea cierto para el espacio no necesariamente implica que sea igual de incomprensible para la materia en su estado primordial. Debemos considerar que estamos tratando con entidades fundamentalmente distintas: materia y espacio. Es posible que el espacio no se curve realmente, y que haya otra explicación para las observaciones que sugieren lo contrario. O bien, el espacio podría no ser una entidad distintiva con características particulares, como la materia, sino más bien la extensión que ocupan las cosas y su separación. Incluso si hubiera cierta modificación, la entidad primordial seguiría siendo demasiado simple, si no imposible, para albergar inteligencia, conciencia o intención. Si no hubiera modificación, como sostengo, tales atribuciones serían definitivamente improbables.

Algunos podrían argumentar que debemos considerar a Dios de manera similar a cómo consideraríamos el espacio si este fuera una entidad distinta a la materia, con propiedades completamente diferentes, sin que se aplique una cosa a la otra. No obstante, los planteamientos esenciales que presento en estas proposiciones en relación con Dios, como por ejemplo si puede otorgar sentido a las cosas, trascienden la naturaleza particular de lo que Dios esté hecho y se aplican independientemente de su composición. Estos planteamientos van más allá de la sustancia de Dios, y se adentran en la forma lógica general de las cosas, en términos de lo que es posible o no.

Es como si afirmáramos que un objeto sigue una trayectoria curva en su movimiento, ya sea debido a la curvatura del espacio en un sistema solar o porque se desliza sobre una superficie curvada. En ambos casos, la curvatura es esencial para que el objeto siga una trayectoria curva. Esto es lo que ambos casos tienen en común, independientemente de las estructuras particulares involucradas o las sustancias específicas.

En el caso de Dios, me centraré en los conceptos de estructura, forma y acción, en relación con los planteamientos fundamentales, y las diferentes conclusiones que podemos derivar al analizar estos aspectos en sí mismos, independientemente de cómo sea específicamente la estructura y la forma de Dios o su accionar. En otras palabras, la lógica de si Dios puede dar origen a algo en particular o no dependerá de la naturaleza inherente de Dios. Si no conocemos la naturaleza específica de Dios, tendremos limitaciones en lo que podemos afirmar al respecto. Sin embargo, podemos discutir muchas cuestiones sobre Dios en términos de considerarlo como una forma primordial o un agente, por ejemplo, ya que la noción de forma y acción se aplica a todas las sustancias existentes, conocidas o desconocidas. Existe una realidad primordial y un concepto de acción que trasciende la diversidad de sustancias o entidades, conocidas o por conocer.

En las siguientes proposiciones, hago referencia a las causas en términos de su carácter estructural. En este contexto, un límite causal, es decir, una estructura primordial, junto con el cambio discreto mínimo (aunque su magnitud pudiera variar) de la estructura, el cual está determinado por la estructura misma en sus diversos estados, son elementos esenciales para nuestra observación de las cosas tal como las percibimos, y para evitar la

presencia de contradicciones.

Se ha debatido sobre la existencia de un azar ontológico. En este contexto, el modo en que una entidad experimenta un cambio de estado, por ejemplo, no podría considerarse un azar ontológico, ya que el proceso de cambio de estado está condicionado por la estructura inherente de las cosas. La noción de azar ontológico se aplicaría a lo que existe, en la medida en que no haya causas que determinen ciertos aspectos de la realidad, como la manera en que se produce el cambio de estado.

En lo que respecta a la estructura de una entidad, no se puede afirmar que carezca de causas, dado que su configuración depende de sus componentes individuales. Sin embargo, la manera en que estos elementos se organizan en la entidad podría considerarse independiente de la estructura misma. El proceso de inicio de la existencia, cuando no hay nada, ninguna entidad o forma de existencia presente, es un tema complejo, ya que no existe ningún referente para que algo se configure de cierta manera. Las entidades simplemente son y se organizan en determinadas formas, sin un "inicio de existencia" en el sentido convencional. El cambio de estado de una entidad estaría determinado por la entidad misma, actuando como causa estructural. Si la forma en que una entidad cambia de estado se considerara aleatoria ontológicamente, podrían surgir preguntas acerca de la coherencia de la realidad. ¿No podría esto dar lugar a contradicciones?

En tal caso, la determinación de las configuraciones de las cosas no estaría limitada solo por la estructura, sino también por una aleatoriedad que existiría en la realidad. Sin embargo, dicha aleatoriedad estaría restringida por las características estructurales de la realidad. Si la aleatoriedad implicara contradicciones en la realidad, entonces no formaría parte de la existencia. Suponer que la forma en que una entidad cambia de estado carece de causa, constituiría una arbitrariedad, un azar ontológico. No obstante, si está en la propia naturaleza de cómo una entidad cambia de estado el hecho de tener una causa determinante, resulta imposible afirmar que no haya causa para el cambio de estado, ya que esto sería incoherente e ilógico.

Dado que el proceso de cambio de estado se haya intrínsecamente ligado a la estructura de la realidad, especialmente a la estructura material, este proceso debe estar configurado de manera que evite la aparición de

contradicciones al determinar dicho cambio. En el nivel más fundamental, las cosas operan de acuerdo a un modelo donde los estados cambian discretamente de uno a otro. No obstante, la entidad siempre ha existido, en el sentido de que su existencia es continua y no cesa en ningún momento. En un estado, la entidad ocupa un punto particular, y en el siguiente, se encuentra en otro punto, manteniendo siempre su existencia sin interrupción.

Dentro del ámbito metafísico, es esencial considerar la noción de movimiento en relación con los cambios de estado. El desplazamiento desempeña un papel fundamental en la conformación de la realidad tal como la percibimos. Sin embargo, es pertinente indagar por qué un objeto se desplazaría en primer lugar. Podemos aludir a la inercia de un objeto o a la energía que posee, pero aún así, ¿qué motiva su manifestación en otro estado del objeto?

Pensemos en la imagen estática de un objeto en movimiento; ¿por qué habría de adquirir un estado adicional? Esta cuestión no se reduce simplemente a la premisa de que, dado que está en movimiento, debe adoptar otro estado. Debemos recordar que el desplazamiento es discreto y que existen estados particulares y discontinuos de las cosas en lugar de una transición continua. Por lo tanto, ¿qué justifica que un objeto experimente un estado adicional? La mera existencia de un estado particular no implica necesariamente la presencia de otro.

En ausencia de un cambio de estado, la energía y la inercia carecerían de significado, y el objeto permanecería inmutable, sin experimentar cambios. Considero que el cambio de estado es un fenómeno que se encuentra apartado de las demás características de los objetos, no desconectado o separado de ellos, sino restringido a la entidad del objeto sin estar determinado por su estructura, energía o inercia.

Es este concepto de cambio de estado el que mejor se ajusta a lo que comúnmente denominamos tiempo. Es plausible que pueda existir un cambio de estado sin movimiento, especialmente si el estado subsiguiente es idéntico al anterior. En este caso, podríamos concebir el movimiento como la manifestación de cómo algo transita de un estado a otro. El desplazamiento de un objeto se rige por la estructura existente y la presencia de un cambio de estado. La energía y la inercia dictan la forma del movimiento, pero no

constituyen el movimiento en sí. La noción de movimiento implica un paso de un estado a otro, lo que nos permite conceptualizar el movimiento como el cambio de un estado a otro.

La variación en la forma en que un objeto se desplaza dependerá de la estructura específica de la materia. Podemos considerar el cambio de estado como un fenómeno sin causa aparente, ya que para que una causa dé lugar a un efecto eventual, debe haber un cambio de estado. Por lo tanto, es complicado atribuirle una causa al tiempo antes de su existencia. La idea de que el cambio de estado siempre está presente nos conduce a la hipótesis de que el tiempo se ralentiza cuando la manera en que ocurre el cambio de estado es distinta. Si se detuviera el tiempo en algún momento, si eso fuera posible, implicaría que el estado 1 de una entidad se mantiene invariable y constante.

La naturaleza de este cambio de estado depende de la materia en sí, y no de la ocurrencia del cambio en sí, que es un proceso inherentemente carente de causas. Podemos concebir esta relación de la siguiente manera: el concepto de tiempo esencialmente refiere al cambio de estado. No obstante, teorías que postulan un inicio del tiempo, como por ejemplo el Big Bang, no necesariamente contradicen esta idea. Nuestro universo podría ser solo uno de varios dentro de una matriz más extensa, una realidad de mayor amplitud en la que se experimentan cambios de estado y causas que dan lugar a un universo específico en el que el tiempo comienza.

Cuando planteamos la cuestión del tiempo requerido para llevar a cabo una tarea, estamos esencialmente indagando sobre la secuencia de estados sucesivos necesarios para completar dicha tarea. Si nos imaginamos en una situación donde estamos de pie a una cierta altura sin ningún tipo de soporte, experimentaríamos una caída inminente, ya que no habría nada que nos sostuviera. En otras palabras, el efecto de estar en pie sin caer está intrínsecamente vinculado a una causa, específamente, la presencia de un piso con un medio de soporte.

Si intentamos introducir una causa adicional, como un segundo piso debajo de nosotros, no lograríamos mantener el efecto deseado, ya que este último piso carecería de un soporte adecuado. Este problema persistiría incluso si continuáramos agregando causas de manera indefinida, es decir, un número infinito de causas. Sin embargo, en este ejemplo, podemos concluir

que eventualmente encontraríamos un soporte estable en forma de la superficie terrestre, lo cual evitaría nuestra caída.

Es importante notar que esta causa final, en este caso, la gravedad, no puede ser derivada de otra causa, puesto que de ser así, se invalidaría el efecto deseado de permanecer en pie sobre un piso sin caer. Por lo tanto, la gravedad, aunque pudiéramos atribuirle una causa en algún nivel, debe en última instancia surgir como una característica intrínseca de la realidad, en lugar de ser causada por algún otro elemento.

Consideremos:

Cambio de estado

Estado 1

2

3

4

5

6

7

E

Una forma así puede ser dada como ejemplo de la realidad, la forma

produce el accionar, el proceso-causado (es estructural-determinante del comportamiento del punto), y este se manifiesta, surge así de la forma de

la existencia, pero para esto, la existencia y su forma, simplemente no hay causas. El estado 2 de la posición del punto es el valle de la estructura, el estado 3 de la posición del punto es la cresta de la estructura, etc. El punto, si fuera una partícula tendría una estructura que determina su forma, y así sucesivamente, hasta llegar a la estructura primordial de la existencia, que determinará el siguiente nivel, y el siguiente que continúa, y así sucesivamente. El comportamiento estará determinado por su estructura, donde la causalidad llega hasta el límite de la estructura primordial.

Es posible equiparar una entidad como Dios, definida conforme al criterio previamente expuesto, con la existencia en su forma anterior. En este contexto, podríamos argumentar que tal entidad tiene la capacidad de determinar los eventos en el mundo, pero solo en el sentido previamente mencionado. Esta entidad no poseería la capacidad de trascenderse a sí misma para moldear su propia naturaleza, lo que resultaría en un curso específico de acción. En esencia, sería análoga a la existencia misma y carecería de una causa que proporcione una razón subyacente para que los eventos se desarrollen de una manera particular. Esto significa que no tendría la capacidad de inducir un proceso causal que dé lugar a una configuración específica de eventos, ya que carecería de una entidad causal.

En este sentido, la existencia, en su forma original, debe permitir, a través de diversas circunstancias, la creación de universos con o sin vida. Sin embargo, esta capacidad emana de la existencia y su naturaleza fundamental. Si la existencia no fuera como es, no estaríamos aquí, pero esto no implica necesariamente una manifestación de inteligencia, al menos no según el criterio convencional de inteligencia.

Desde el enfoque de la realidad, limitada por sus características fundamentales y su comportamiento, es posible contemplar la no-causalidad como un concepto que representa su límite. En este contexto, existe un punto

en el cual el accionar (no en términos temporales, sino en términos estructurales) se manifiesta. La forma de la realidad constituye una estructura que subyace en el comportamiento último de partículas y elementos similares. No obstante, esta estructura no se origina en un sentido causal en el nivel de estructura superior, sino que es una "estructura firme", una mera existencia que carece de causa y simplemente es.

Sin embargo, es importante destacar que no se plantea aquí una noción de azar ontológico como una entidad que "es" sin causa en cuanto al accionar estructural. Cuando hablamos de causas, presupone la existencia de entidades reales. La concepción del azar ontológico, como un comportamiento espontáneo sin causas, sugeriría que en la forma en que ocurre un cambio de estado podrían manifestarse posibilidades sin determinantes. Sin embargo, surge una pregunta clave: ¿hasta qué punto esta aleatoriedad ontológica haría posible la realidad tal como la observamos?

El comportamiento de la materia parece depender de su estructura, y cualquier aleatoriedad en el cambio de estado podría requerir ciertas restricciones en las posibilidades. De lo contrario, podríamos encontrarnos con un escenario en el que las entidades se desintegren sin razón aparente debido a la aleatoriedad en el cambio de estado, lo cual no parece corresponder a lo que observamos en la realidad. Las cosas siguen una pauta coherente en su desarrollo, lo que sugiere que la aleatoriedad ontológica debe acomodarse a las posibilidades que permite la estructura de las entidades. Si bien el resultado puede ser aleatorio, no debe contravenir las limitaciones impuestas por la estructura.

En última instancia, la causa existe en un nivel fundamental en términos de estructura, representando la estructura misma de la existencia. En esta realidad, los cambios de estado de las cosas que no están determinados por la estructura de las cosas son una característica inherente a dicha realidad, a la manera en que las cosas son. No obstante, cuando se considera el azar ontológico en relación con la forma en que algo cambia de estado, se plantea una dificultad conceptual. Como se mencionó anteriormente, afirmar que una entidad llega a un estado particular sin razón equivaldría a afirmar que un balón rebota de cierta manera al ser arrojado al suelo porque hay un balón que fue lanzado y un cambio de estado. Por lo tanto, el concepto de azar

ontológico se presenta como improbable e ilógico, dado que la naturaleza misma de cómo una entidad cambia de estado implica la presencia de una causa subyacente.

Por tanto, afirmo la coexistencia de la forma y el acto (accionar). La existencia se manifiesta como forma, y el acto constituye una parte inherente de la existencia. El acto, en su calidad de secuencia causal, nunca puede ser establecido como la causa de la forma, es decir, de la existencia, dado que el acto implica la existencia en sí. La concepción de Dios, ya sea como un acto, no puede ser la razón última de la existencia de las cosas. Tampoco podemos abordar la noción de Dios desde la perspectiva de la forma según el criterio previamente establecido, ya que no se albergaría intención, inteligencia, conciencia u otros atributos, debido a que estos implicarían un acto.

No existe un término medio, un punto intermedio entre la existencia en su forma y el acto; uno surge del otro. La idea de un estado previo de acto para la forma carece de fundamento, ya que la forma no involucra causas y el acto es el portador de causas. Plantear la existencia como causa no puede surgir de la existencia misma, dado que un efecto no puede preceder a su causa. Esto sugeriría que la causa está independiente de la existencia, lo que la situaría más allá de ella; no obstante, fuera de la existencia no hay entidad alguna. La estructura fundamental de las cosas no encuentra su origen en una causa. En última instancia, no existen criterios, fines ni propósitos para las entidades que conforman lo que conocemos como realidad. Es inapropiado sostener que la realidad tiene una causa, lo que daría lugar a una incoherencia. En cambio, podemos afirmar que la realidad no tiene una causa, indicando así que lo que llamamos causa no puede ser atribuido a la realidad. La estructura primordial y fundamental de las cosas, su límite, no se rige por una causa en el sentido de una estructura inferior que la respalde, ya que de ser así, esa estructura inferior se convertiría en el límite. Este razonamiento podría extenderse de manera infinita, pero si no existe un límite, es decir, una estructura que no requiere el respaldo de una estructura inferior, entonces el resto de las cosas, los efectos, carecerían de existencia.

Si consideramos que el significado de un elemento X depende de la existencia de una causa X1 para ese X, entonces podemos entender el significado de X como la presencia de X1, en el contexto de este criterio. A

menudo, la noción de significado se asocia con la de propósito, de manera que la existencia de un propósito en algo implica que dicho algo tiene un significado, generalmente relacionado con su "razón de ser". No obstante, para tales consideraciones, se requiere la existencia de una causa que otorgue significado. La realidad misma carece de una causa, y por lo tanto, carece de significado. Dado que cada entidad y proceso contenidos en la realidad no poseen una causa última, tampoco poseen un significado último. Es lógico que no haya una causa subyacente para la realidad, ya que en la realidad observamos manifestaciones de fenómenos compuestos por entidades sujetas a causas (acciones). Por lo tanto, la realidad, en última instancia, establece al menos una causa que no se origina en otra causa previa. Esta premisa resulta esencial para nuestra percepción de la realidad tal como la experimentamos.

El concepto de libre albedrío existe cuando consideramos que un fenómeno es exento de causas en los procesos de toma de decisiones, bajo este criterio específico. La base para el libre albedrío, el mecanismo que lo sustenta, debe operar de manera desvinculada de causas. Sin embargo, en el caso de seres conscientes, como los seres humanos, los procesos de decisión están influenciados por mecanismos causales, lo que invalidaría la existencia del libre albedrío para los humanos, según este criterio particular de libre albedrío, ya que se refiere a una forma de acción. La asociación de ideas que implicaría este criterio de libre albedrío, es decir, la ausencia de causas, se opone a la realidad observada.

Las cosas pueden ser definidas de diversas maneras, lo que requeriría consideraciones distintas. Los nombres de los elementos se refieren a aspectos específicos, en base a la definición de esos elementos y a lo que esos nombres representan. Los nombres que denotan juicios sobre hechos dependen de definiciones que involucran aspectos subjetivos y emocionales de los sujetos, aspectos que no se presentan objetivamente fuera de los sujetos, ya que lo emocional y el juicio de valor existen en los sujetos, no en el mundo exterior a ellos. Por lo tanto, no podemos fundamentar la ética únicamente en la realidad tal como la percibimos comúnmente, sin tener en cuenta al individuo, aunque este individuo sea parte de la misma realidad.

Para comprender el universo, es necesario considerar tanto la causalidad como la no-causalidad a nivel estructural. Los límites de la existencia resultan

inalcanzables, aunque es importante aclarar que aquí no nos referimos a los límites de carácter estructural. La razón es que no existen límites de este tipo, y afirmar que la realidad tiene un punto de terminación o que no podemos trascender el mundo implica la existencia de límites que, en realidad, no existen. No hay ninguna separación que divida lo que está en este mundo de lo que podría estar más allá, ya que fuera del mundo no hay una existencia independiente, no hay absolutamente nada. Incluso los conceptos de espacio, tiempo y dimensión no imponen límites a la realidad; en su lugar, podrían restringir nuestro conocimiento a un subconjunto más limitado dentro de lo que consideramos "el mundo" como la realidad última. No obstante, incluso en este contexto, la realidad persiste, y tal vez podamos acceder al conocimiento de ella o inferirla, pero siempre dentro del ámbito de la existencia. Más allá de la existencia, no existe nada que pueda ser inferido o conocido.

En última instancia, las cosas carecen de un propósito inherente. No existe una razón fundamental que justifique la existencia de algo, dado que, en última instancia, las cosas simplemente son. Por lo tanto, no se puede postular un propósito definitivo para las cosas en última instancia, ya que cualquier propósito requeriría estar más allá de la propia existencia, lo cual no es posible. Reflexionemos sobre nuestra experiencia cotidiana: un propósito o meta determina una acción, de modo que algo es de cierta manera para lograr la consecución de esa meta o propósito. Sin embargo, el propósito debe ser preconcebido antes de la acción, antes de la configuración de cualquier entidad.

Ahora bien, si aplicamos esta idea a la realidad en su conjunto, cuando algo está configurado con un propósito que se materializa, ese propósito debe haber sido preexistente en un nivel superior al de esa entidad. La existencia de un límite en la realidad, una frontera que determina la existencia de las cosas, siempre requeriría que existiera un propósito para que algo sea como es. Esto implicaría que exista un propósito para el propio límite y, por consiguiente, un propósito previo a este último, y así sucesivamente en un ciclo infinito. No se llegaría nunca a un propósito último, ya que siempre se recurriría a otro propósito superior para sustentar la existencia de las cosas. Además, si hablamos del límite de la realidad, todos los propósitos preconcebidos que se materializarían en la realidad tendrían que existir más allá de la realidad, es

decir, fuera de la existencia misma, lo cual es una noción contradictoria, ya que nada puede existir fuera de la existencia.

El hecho de que exista un límite implica que no existe un propósito último, ya que no hay un propósito o razón que justifique ese límite en última instancia.

De esta manera, afirmo que en última instancia, no existe un propósito en la realidad. Esta perspectiva me parece más coherente debido a su simplicidad, ya que considero que todo es una consecuencia de la forma límite. Si esta forma límite no implica un propósito previo y no lo requiere, entonces sería un propósito para todo lo demás, lo que implicaría que cada aspecto subsiguiente de la realidad debería estar preconcebido en esa forma límite, como un código que abarca cada aspecto particular. Si el desarrollo de la realidad no tiene un punto final, ¿puede la forma primordial contener infinitas presuposiciones sobre lo que la realidad se convertirá? Si esto fuera así, nunca encontraríamos un propósito que justifique cada aspecto de la realidad. ¿No implicaría esto la ausencia de un límite que haría que nada se mantuviera y que cualquier cosa fuera posible, como he mencionado en planteamientos anteriores?

Si, por otro lado, hubiera un punto final, eso significaría que no todo estaría dictado por un propósito, ya que ese punto final ya no sería un medio para otro propósito preconcebido. Por lo tanto, concluyo que en última instancia, en la realidad no existe un propósito. Esta perspectiva tendría implicaciones éticas y morales para quienes intentan fundamentar estos aspectos en propósitos inherentes a la realidad. En última instancia, no habría una razón para seguir algo, un deber o principio, si la posibilidad de hacerlo o no está permitida, ya que no habría propósitos finales que justifiquen ese algo. En mi opinión, presuponer configuraciones particulares en la forma primordial hace que la realidad sea más compleja de lo necesario, dado que, según lo indicado, si lo primordial, es decir, el límite, no tiene más atributo que la forma y sus implicaciones, ¿cómo se configura todo? ¿No negarían esas configuraciones la existencia del límite? En mi opinión, es más sencillo considerar que las cosas son una consecuencia, y además, en última instancia, es lo más lógico. También, como mencioné en esta proposición, ¿es posible concebir infinitas presuposiciones? ¿No implicaría esto negar la existencia de

un límite que sostiene todo y permite que las cosas sean posibles? En última instancia, no hay un propósito, y considero que las cosas son una consecuencia. Además, más allá de mi observación de cosas que percibo como reales, hay otros aspectos que me inclinan hacia la idea de la consecuencia como preferencia. Estos aspectos incluyen mi autoestima y recompensa, ya que si el límite prefigura en sus supuestas presuposiciones, y si estas son posibles, entonces las posibilidades de la realidad eventualmente llegarían a su fin, lo que sería análogo a la muerte en un contexto de desarrollo continuo.

Incluso si llegáramos a cuestionar la validez de la noción de una "realidad externa a nosotros mismos" y la consideráramos falsa o una ilusión, persistiría una realidad subyacente que representaría la verdadera esencia de la existencia. Aunque lo que normalmente concebimos como la realidad pueda no ser lo que aparenta, el argumento presentado aquí se mantiene válido en el contexto de la realidad de la que somos conscientes. Tenemos a nuestra disposición suficientes hipótesis y marcos explicativos para comprender los fenómenos sin recurrir a la existencia de realidades superiores o afirmar que la realidad fuera de las experiencias individuales es inexistente. De hecho, resulta más sencillo considerar que existe una realidad de la cual somos una parte integral y que podemos percibir. Por lo tanto, incluso si alguien sugiriera que la realidad es una ilusión, ello no invalidaría nuestra capacidad para hacer afirmaciones o proposiciones sobre esa supuesta realidad, ya que nuestro entendimiento y percepción continúan siendo pertinentes en el contexto de la realidad que experimentamos.

Segunda parte

Introducción y aclaraciones previas

En los próximos desarrollos de este ensayo filosófico, abordaré el tema de nuestra identidad, es decir, lo que realmente somos. A menudo, en esta discusión, hago referencia a la actividad cerebral y neuronal, y en las proposiciones que seguirán, especificaré a qué se refiere esta actividad. A pesar de ello, considero que esta actividad no constituye un ejemplo adecuado de lo que somos en un sentido fundamental. No obstante, dicha actividad desempeña un papel crucial en el desarrollo y la expresión de ciertas ideas. Esto se debe a lo que más adelante denominaré como "lo unitario", un concepto esencial para abordar la cuestión de la identidad y lo que realmente somos. En este sentido, "lo unitario" podría presentar diferencias en su naturaleza en comparación con la actividad cerebral (como se discutirá en secciones posteriores). Esta divergencia radica en mi perspectiva de que la actividad cerebral representa, en realidad, un proceso en el que intervienen múltiples estructuras y entidades que operan de manera independiente. Esto no se asemeja fácilmente a un concepto unitario. No obstante, cabe la posibilidad de que exista una entidad unitaria a nivel neuronal, y aún no haya tomado conciencia de ello. Estos aspectos se aclararán en secciones posteriores, pero, en principio, consideremos la actividad neuronal en las discusiones iniciales sobre la identidad simplemente como una herramienta para explicar mis argumentos.

En cuanto a la cuestión de lo subjetivo, es decir, los "qualia" (las manifestaciones subjetivas de sensaciones y percepciones), y teniendo en cuenta que lo subjetivo, en lo que respecta a la identidad, se percibe como algo unitario, se plantea la pregunta de si esta característica debe considerarse parte integral de la actividad neuronal. Algunos podrían argumentar que la actividad neuronal no guarda una estrecha relación con la experiencia subjetiva y que estamos hablando de conceptos distintos. Sin embargo, abordaré estas cuestiones en la segunda parte de este trabajo.

Por otro lado, he abordado y seguiré abordando el tema de las asociaciones en relación con nuestros pensamientos y significados. Estas

asociaciones de cosas, en el contexto del significado y la racionalidad, se refieren a los "qualia", es decir, las manifestaciones subjetivas de sensaciones y percepciones. A su vez, los "qualia" implican otras asociaciones de cosas, como las que podrían existir entre las neuronas y su actividad (aunque esta actividad no constituya los "qualia" en un sentido de identidad, podría contribuir a su existencia de manera secundaria). En otras palabras, los "qualia" dependen de las asociaciones entre diversas entidades, en este caso, los diferentes patrones de activación neuronal subyacentes a los mismos, y, en conjunto, dan lugar a los "qualia". Si los "qualia" no son idénticos a la actividad neuronal en lo que respecta a la identidad, entonces debemos considerar que el significado se refiere principalmente a las asociaciones a nivel de actividad neuronal, a partir de las cuales parece haber asociaciones de "qualia".

Además, al abordar la experiencia subjetiva, en otras palabras, los "qualia", y su relación con la actividad neuronal, surge un problema cuya comprensión puede arrojar luz sobre la naturaleza de la experiencia subjetiva. En diversas ocasiones menciono que cierta actividad neuronal puede referirse a un "quale", aunque no necesariamente sean idénticos. Como señalo en las últimas proposiciones de esta sección, los "qualia" podrían surgir como consecuencia de la actividad neuronal, en lugar de ser la actividad misma. En este sentido, planteo una duda sobre si la actividad neuronal puede considerarse el "quale", ya que no la concibo como algo unitario (esto se refiere particularmente al concepto de identidad, que no debe confundirse con el de integración), una característica que, en mi opinión, el "quale" debe poseer, como expondré en las próximas proposiciones.

No obstante, surge la pregunta de qué ocurre cuando reflexionamos sobre la experiencia subjetiva en sí misma. Si esta experiencia es un resultado de la actividad neuronal, ¿qué tipo de actividad neuronal puede dar lugar a reflexiones sobre una experiencia que, de alguna manera, parece ser independiente de la actividad neuronal? Si la experiencia subjetiva, es decir, los "qualia", se refieren a algo que es un resultado de la actividad neuronal, pero la actividad en sí no es un "quale" en particular, ¿cómo puede la actividad neuronal generar reflexiones sobre algo que es un resultado de dicha actividad? La dimensión subjetiva parecería estar en un plano diferente, por así decirlo, como un resultado de la actividad neuronal. Si el cerebro

reflexiona sobre esta experiencia, aparentemente debería ser la actividad neuronal en sí y no un resultado de la misma. Por un lado, como mencioné previamente, me resulta difícil concebir la actividad neuronal como algo unitario, aunque existe la posibilidad de que haya algún aspecto unitario en relación con la actividad neuronal y las estructuras involucradas, algo que quizás no he percibido. No obstante, por otro lado, esto podría no plantear un problema insuperable. Cuando reflexionamos sobre la experiencia subjetiva, dicha reflexión encuentra su expresión en el plano de la actividad neuronal de todas formas.

Reflexionar sobre la experiencia subjetiva de un color implica, simplemente, la activación de patrones neuronales específicos que se ponen en funcionamiento cuando percibimos ese color en particular. Esto da como resultado la vivencia subjetiva de ese color. Cuando hablamos de la experiencia subjetiva del color rojo a nivel cerebral, nos estamos refiriendo a la manifestación de la actividad neuronal asociada al color rojo. En esencia, al "preguntarle al cerebro" si experimenta subjetivamente el color rojo, este debe tener una asociación con la manifestación de la actividad neuronal relacionada con el rojo. Dicho de otro modo, cuando hablamos de experiencia subjetiva (como aclaro en estas proposiciones), nos referimos a la manifestación de los "qualia", es decir, la vivencia de percibir el color rojo como un "qualia" específico. Esto implica que el cerebro asocia la pregunta con la manifestación de la actividad neuronal correspondiente al rojo, que a su vez hace referencia al espectro de luz del color en cuestión. Por lo tanto, se podría concluir que el cerebro efectivamente experimenta el color rojo.

Si esta reflexión no fuera posible, si pensar en el rojo desde una perspectiva subjetiva, es decir, la experiencia mental, no fuera viable dado que los "qualia" son un producto de la actividad neuronal, entonces, según mi argumento y las reflexiones que presentaré en esta sección, tendríamos que considerar la existencia de un elemento "unitario" a nivel de la actividad neuronal que se relacionaría con los "qualia".

Cuando más adelante menciono si la actividad neuronal es o no lo mismo que los "qualia", me refiero a si la actividad neuronal constituye o no la materia sustancial de los "qualia". En otras palabras, a qué entidad que forma parte de lo que llamamos realidad hacen referencia los "qualia". En este

sentido, planteo la cuestión de si los "qualia" son idénticos o no a esta entidad.

Afirmar que una entidad concreta que forma parte de nuestra realidad es el "quale" resulta esencial, según mi perspectiva, para comprender los "qualia". Considero que no podríamos profundizar en la explicación de cómo surgen los "qualia" y cómo se manifiestan sin establecer una identidad entre los "qualia" y una entidad presente en el mundo de materia y energía. En las secciones siguientes, abordaré estas cuestiones en mayor detalle, explorando cómo podría ser que algo como la actividad neuronal y la experiencia subjetiva sean una misma cosa, en qué sentido podría darse esta unidad, incluso si en apariencia carecen de similitud entre sí, como a menudo se sostiene.

Al considerar la posibilidad de que los "qualia" sean un correlato o producto de la actividad cerebral, debemos destacar un hecho relevante para la experimentación y la comprensión de mi argumento. En principio, es factible perturbar los "qualia" sin afectar la actividad neuronal subyacente. Imaginemos un experimento hipotético en el que eliminamos ciertos "qualia" que un sujeto experimenta, por ejemplo, la experiencia subjetiva de un objeto visual frente a él. Si le preguntamos a la persona si es consciente del objeto, responderá afirmativamente, a pesar de que la experiencia subjetiva del objeto (los "qualia") haya desaparecido. Esto se debe a que la actividad cerebral continúa y las funciones cognitivas permanecen intactas. El sujeto no se daría cuenta de la falta de "qualia", y todo parecería normal, dado que la actividad neuronal no se ha visto afectada. En este caso, no podemos esperar que la persona nos informe que no ve el objeto, ya que la mera ausencia de "qualia" no sería evidencia suficiente. Si este fenómeno no resulta en una contradicción, entonces es posible que la naturaleza de la conciencia difiera, al menos en cierto nivel, de la concepción que presento aquí. No obstante, desde mi perspectiva, no observo contradicciones, y este escenario sería factible en principio.

Este razonamiento nos conduce a la noción de conciencia, y lo que estoy proponiendo es la idea de la conciencia en relación con los "qualia" que formamos parte de nuestra identidad. Sostengo que lo que nos hace conscientes es la experiencia subjetiva, es decir, ser conscientes de algo implica la presencia de la experiencia subjetiva de eso, que a su vez se

manifiesta como una forma de identidad. Sin embargo, a nivel cerebral, la experiencia consciente no sería más que la manifestación de una actividad neuronal específica, como mencioné anteriormente. En el caso de la actividad cerebral que se relaciona con los "qualia" que forman parte de nuestra identidad, esta sería una actividad integrada en un circuito común (como aclararé más adelante). En circunstancias normales, la activación neuronal y los "qualia" como identidad ocurren simultáneamente, ya que la actividad genera el "quale" o, en términos de identidad, es el "quale" mismo. Por lo tanto, no establezco una distinción entre la conciencia entendida como los "qualia" que somos y la conciencia entendida como la manifestación de actividad neuronal, ya que una implica la otra.

Dicho esto, es posible que haya "qualia" de los cuales no somos conscientes, y si estos se relacionan con la actividad neuronal, podría existir actividad neuronal que no consideremos consciente en el sentido cerebral de la conciencia, dado que no forma parte de un circuito común con otros patrones de actividad neuronal que se relacionan con diversas percepciones, ideas y la construcción del yo que constituyen nuestra identidad. En lo que respecta a la experiencia subjetiva a nivel cerebral, la cual estamos reflexionando, pienso que se basa principalmente en la activación de patrones neuronales. La objeción que podría plantearse, como mencioné anteriormente, es cómo puede el cerebro dar lugar a dicha reflexión basándose en la actividad neuronal, sin tener acceso a esa experiencia en un sentido subjetivo, ya que esta parece estar desconectada del flujo de cargas eléctricas y neurotransmisores.

Un hecho científicamente comprobado es que nuestros pensamientos, reflexiones, ideas y, en última instancia, lo que expresamos sobre nuestra experiencia subjetiva, conllevan una actividad a nivel cerebral que involucra ciertas estructuras. Esta observación es de carácter fundamental, ya que cualquier manifestación cognitiva o comunicativa implica la generación de una actividad cerebral específica (ver referencia 4 en el apartado "Referencias" al final de este trabajo). A primera vista, podríamos inferir que para reflexionar sobre nuestra experiencia subjetiva, el cerebro debe de alguna manera "captar" o "traducir" esa experiencia subjetiva, es decir, lo que solemos referir como lo mental, en términos cerebrales (bioquímicos y físicos). Sin embargo, antes de adentrarnos en una explicación compleja de

cómo esto podría ocurrir, y en consonancia con lo mencionado previamente, debo señalar que tal proceso es inherentemente imposible, debido a lo que describo como la "noción atómica del cerebro" (concepto que desarrollaré en secciones posteriores).

La "noción atómica del cerebro" parte del principio de que nada en la actividad cerebral se trasmite en el sentido de un traspaso y captación directa de lo que un patrón neuronal específico representa, como, por ejemplo, la percepción de un objeto. En cambio, cada patrón neuronal activa otros patrones de manera independiente. Cada uno de estos patrones es como un universo autónomo en sí mismo, por así decirlo. Esta concepción impide que una experiencia subjetiva sea aprehendida o percibida por el cerebro, en el sentido de ser captada directamente como tal. En su lugar, lo que parece ocurrir es que la actividad cerebral es primaria. Por ejemplo, la percepción de un objeto, junto con la experiencia subjetiva asociada, se inicia con la actividad neuronal generada por el objeto en cuestión. A partir de esta actividad, de este patrón neuronal específico, se activan otros patrones que se relacionan con la reflexión y la expresión verbal o cognitiva acerca del objeto. No existe necesidad de postular la existencia de una entidad que represente la experiencia subjetiva y que deba "viajar hacia atrás" para activar patrones neuronales, dado que estos patrones pueden activar directamente otros patrones de manera efectiva. Por lo tanto, esta perspectiva no entra en conflicto con la noción de conciencia a nivel cerebral, considerando la conciencia como la activación de un patrón neuronal específico.

Destacamos que no podemos referirnos a un "quale" particular en sí mismo, sino que solo podemos reflexionar sobre varios "qualia". No podemos hablar acerca del color rojo en sí mismo de manera aislada, de la misma forma en que un patrón neuronal específico relacionado con el color rojo se activa solo, sino que lo hacemos en conjunto con otros patrones y se encuentra asociado a ellos. De esta manera, la experiencia subjetiva y nuestra reflexión sobre la misma reflejan el funcionamiento cerebral y su carácter "atómico", indicando que es posible reflexionar sobre la experiencia subjetiva basándonos en la actividad cerebral, es decir, dentro del mismo nivel. En consecuencia, aunque los "qualia" puedan entenderse como un producto de la actividad eléctrica, seguimos utilizando el lenguaje y los conceptos que usamos habitualmente, y continuamos reflexionando sobre la experiencia

subjetiva y su explicación, aunque nuestra identidad esté en un nivel diferente, es decir, no consideramos que los "qualia" sean idénticos a la actividad neuronal.

De acuerdo con la concepción de la "noción atómica del cerebro", cuando un núcleo neuronal o grupo de neuronas activa otro, no hay una percepción directa de ese proceso, en otras palabras, no se experimenta la activación en sí. Esto impide que el cerebro pueda dar cuenta de la experiencia en términos de analizar o procesar su carácter subjetivo de manera directa. En lugar de eso, lo que ocurre es que una actividad neuronal activa otra actividad neuronal. Tenemos la capacidad de relacionar una percepción con otros aspectos y esto nos permite reflexionar sobre por qué experimentamos algo de cierta manera. No obstante, no parece ser necesario ni factible establecer una identidad con la actividad neuronal para explicar nuestra capacidad de reflexionar sobre la experiencia subjetiva.

La "noción atómica del cerebro" es un concepto fundamental en este contexto. Es crucial considerar en qué medida la experiencia humana se vería afectada si el cerebro estuviera desprovisto de sensaciones o estados emocionales, como la satisfacción o la tristeza. En otras palabras, si la dimensión subjetiva de la experiencia no fuera relevante para el cerebro. Como mencionamos previamente, surge la pregunta de cómo reflexionamos sobre la experiencia subjetiva, teniendo en cuenta que esta reflexión depende del cerebro. En ese caso, ¿sobre qué exactamente reflexionamos?

Como mencioné anteriormente, parece un punto relevante para considerar que la experiencia subjetiva y el cerebro deben ser lo mismo, o incluso que la experiencia mental y la actividad cerebral deben tener algún tipo de punto de conexión y transferencia si no fueran idénticos. Sin embargo, es importante reiterar que el cerebro no reflexiona sobre la experiencia subjetiva en sí misma; solo puede expresar asociaciones de conceptos que se refieren a esa experiencia subjetiva en forma de lenguaje. No es capaz de proporcionar información sobre la unidad de la experiencia, sobre un "quale" específico. En otras palabras, no podemos hacer afirmaciones acerca del color rojo en sí mismo en términos de la experiencia subjetiva, ni lo mismo sucede con otras sensaciones; solo podemos hablar sobre las asociaciones, es decir, los conjuntos de conceptos vinculados al color rojo, por ejemplo.

Este enfoque ilustra de cierta manera cómo funciona el cerebro y cómo se relaciona con la "noción atómica" previamente mencionada. Lo que ocurre es la activación de patrones cerebrales, donde un patrón activa otro, pero no hay percepción o reconocimiento de uno por parte del otro. Cada patrón es un sistema independiente en sí mismo. Esta característica impide que las regiones cerebrales experimenten o interpreten la experiencia subjetiva manifestada por otros patrones. En otras palabras, no se lleva a cabo una reflexión de ese tipo a nivel cerebral.

De esta manera, incluso si consideráramos que lo mental es, en un sentido de identidad, idéntico a los patrones neuronales en sí, y no a otra entidad independiente generada por la actividad cerebral, la dimensión de la experiencia subjetiva, los "qualia", resulta ser irrelevante para el funcionamiento del cerebro. Lo que importa a nivel cerebral son los patrones que activan otros patrones y, en última instancia, modulan la conducta y las percepciones. Aunque en ocasiones pueda parecer difícil concebir cómo las sensaciones como la recompensa o la tristeza no sean relevantes a nivel cerebral, es importante destacar que estas sensaciones, al igual que otras más simples, son en esencia "qualia" que involucran varios elementos y que, como un sonido, generan la activación de otros patrones y, en consecuencia, modulan el comportamiento.

Lo crucial a nivel cerebral es que estos patrones que representan este tipo de sensaciones activen otros patrones que influyan en la conducta y en las percepciones. Algunos podrían argumentar que, cuando nos excitamos ante un sonido repentino, en un principio esta emoción no está relacionada con una experiencia subjetiva. Sin embargo, esto no resta importancia a la idea de que algo que consideramos una sensación pueda existir en forma de patrones sin "quale" y, al activar otros patrones, producir respuestas. La diferencia entre este proceso y el resto del comportamiento que el cerebro puede generar radica en la complejidad y la flexibilidad del sistema. La flexibilidad del sistema depende de la capacidad de mantener tales representaciones y de permitir que activen diversos patrones de manera variable en función de otros patrones o percepciones. Sin embargo, la experiencia subjetiva, los "qualia", no parecen influir o contribuir a la conducta a nivel cerebral.

Es importante tener en cuenta que los "qualia" imitan o replican los

patrones cerebrales, como detallaré en futuras exposiciones. Cuando, a nivel de la experiencia mental subjetiva, surgen preguntas sobre por qué experimentamos ciertas sensaciones y no otras, a nivel cerebral, los patrones neuronales explican por qué un patrón no es igual a otro (por qué estas sensaciones y no otras) y por qué un patrón tiene una determinada configuración (cómo o por qué experimentamos esta sensación). El cerebro es capaz de plantear estas preguntas e inferencias sobre los patrones cerebrales mismos, es decir, a nivel neuronal. Dado que lo mental imita o sigue de alguna manera lo que ocurre a nivel cerebral, somos capaces de reflexionar a nivel mental subjetivo sobre por qué experimentamos una cierta experiencia mental y cómo se manifiesta, sin necesidad de que el cerebro "experimente" o sea "consciente" de lo subjetivo, es decir, de los "qualia".

Por otro lado, a menudo realizamos un experimento mental en el que imaginamos cambiar los colores a los cuales los patrones cerebrales hacen referencia. Del mismo modo, podemos pensar en lo que sucedería si experimentáramos tristeza o dolor en lugar de placer en respuesta a algo placentero. Sin embargo, a pesar de estos cambios, nuestras reflexiones seguirían siendo las mismas. Esto plantea la pregunta: ¿por qué las sensaciones relacionadas con la recompensa son como son y no se experimentan como dolor o tristeza? Esto podría llevarnos a pensar nuevamente que lo mental debe ser percibido por el cerebro. No obstante, no debemos olvidar, como mencioné anteriormente, que lo mental no surge de la nada, sino que de alguna manera reproduce lo que ocurre a nivel cerebral.

De manera similar, lo cerebral replica las estructuras de la realidad (sobre lo cual hablaré más adelante). Puede ser evidente al observar una escala de notas de música, donde la agudeza o gravedad de una nota puede estar codificada en la estructura específica del patrón que se activa, con pequeñas variaciones acordes a la nota percibida. Lo mismo ocurre con la luz, donde la longitud de onda varía y se refleja en el patrón neuronal correspondiente. Por lo tanto, una sensación física, como el roce suave, tiene una estructura que puede aumentar en intensidad con la presión hasta volverse dolorosa. En este sentido, la experiencia subjetiva no es únicamente mental, sino que sigue una estructura basada en la actividad del patrón neuronal, al igual que otras estructuras, como las percepciones visuales.

En este sentido, podemos imaginar lo que ocurriría si el patrón neuronal al que hace referencia una sensación táctil fuese opuesto, lo que provocaría una experiencia completamente diferente. Sin embargo, el organismo no habría sobrevivido en tal caso, ya que la estructura de patrones cerebrales configura las sensaciones tal como las experimentamos, y esta organización está codificada en el cerebro. Esto se aplica tanto a las sensaciones placenteras como dolorosas, que se manifiestan tal como lo hacen debido a la organización del cerebro. Además, esta organización se extiende a otras sensaciones que quizás no se relacionen tan directamente con una estructura en la realidad, como los sabores y los olores. A pesar de esto, estas sensaciones también hacen referencia a la estructura discreta y básica del patrón neuronal al que corresponden, de la misma manera en que distinguimos el rojo del verde.

Es importante destacar que todas estas consideraciones tienen implicaciones éticas, y abordaré mi perspectiva al respecto en una sección posterior. No considero que la falta de "qualia" en un organismo en particular justifique la negación de sus derechos. Mi enfoque ético se basa en lo que denomino "altos estados de recompensa". Como mencionaré más adelante, si un organismo tiene la posibilidad de experimentar tales estados en su dimensión subjetiva, es aún más razonable considerar que tiene derechos. Sin embargo, las representaciones neuronales de tales estados son suficientes para ello. Todo lo que el cerebro es capaz de realizar, como mencioné anteriormente, y que se manifiesta de manera subjetiva, es una expresión de un alto nivel de autoconciencia y motivación, y se refleja en patrones neuronales.

El organismo actúa en función de la actividad y la activación de tales patrones de recompensa durante un período de tiempo específico, con pleno conocimiento de su existencia y del papel motivador que desempeñan, lo que a su vez tiene implicaciones para su supervivencia. Considero que este nivel de complejidad es suficiente para justificar derechos y el respeto por ellos, incluso si la justificación se basa únicamente en la activación de estos patrones y el grado de esta activación en una escala que se relaciona con mayores o menores estados de recompensa. De esta manera, el sistema operaría independientemente de las sensaciones subjetivas asociadas a estos estados en un contexto mental, en términos de los "qualia". Por lo tanto, si

fuéramos capaces de construir inteligencias artificiales motivadas por patrones similares, incluso sin conocer la posibilidad de una dimensión subjetiva, consideraría que también tienen derechos.

Para aprehender adecuadamente la dimensión del significado desde una perspectiva epistemológica y desentrañar sus implicaciones, así como comprender la naturaleza de la conciencia, considero imperativo abordar la raíz de estos fenómenos a través de una serie de conceptos que desarrollaré en los siguientes párrafos. A partir de estos conceptos, se delineará el marco epistemológico que defiendo, el cual proporcionará la base desde la cual podremos formular ciertas afirmaciones y críticas a enfoques filosóficos recientes, como el de Wittgenstein. Es importante destacar que, aunque mi enfoque puede compartir ciertas similitudes con otros modelos, se construye de manera lógica o intuitiva a partir de los fundamentos básicos mencionados anteriormente.

Comencemos por la cuestión de que, en teorías específicas, se aborda el funcionamiento mental, pero rara vez se hace referencia a las nociones psicológicas en relación con el funcionamiento cerebral. Es razonable argumentar que cualquier teoría que explique la mente, sus procesos y manifestaciones, como el pensamiento, la memoria, las imágenes y el lenguaje, debe partir de lo que acontece a nivel cerebral. El cerebro es el principal candidato para ser asociado con nuestra mente, aunque reconocemos que para explicar la mente se requiere más que simplemente procesos cerebrales (consultar la sección correspondiente para profundizar en este punto). Simplificando, observamos que el cerebro, en su forma más básica, está compuesto por un hecho: grupos específicos de neuronas activan a otros grupos (comúnmente denominado "conexión"). Por lo tanto, la primera interrogante que debe plantearse en el camino hacia la comprensión de nuestra mente es: ¿de qué manera se relaciona este proceso, conocido como "conexión entre neuronas", con nuestros pensamientos, lenguaje, memoria, conciencia, etc.? Esto se basa en la premisa de que toda actividad mental tiene una base material, es decir, está enraizada en la materia. La tendencia de

muchas teorías psicológicas a desvincularse de lo que ocurre en el cerebro indica claramente que están extraviadas en su búsqueda de una comprensión holística, que tome en consideración los diversos niveles del fenómeno de nuestra mente y cognición. La realidad es que los procesos cerebrales son los que se manifiestan, y aquí es donde debe comenzar todo intento de comprender la mente en su totalidad.

Sin embargo, lo crucial no es tanto la centralidad del cerebro como el hecho, tal como lo explicaré a continuación, de la asociación a nivel mental que es esencial para la explicación del conocimiento, del acto de conocer y del significado. La forma en que esta relación se establece con el sustrato material es un aspecto sugerido, pero se hace evidente que se requiere una forma material para la manifestación de estas propiedades, independientemente de la naturaleza precisa de la asociación y su función en el cerebro.

Retomando las premisas anteriores, es fundamental comprender que la aprehensión de algo, es decir, el significado de un concepto, se logra a través de la existencia de elementos relacionados con dicho concepto. Un término desprovisto de cualquier asociación carece de significado. Las palabras en sí mismas no poseen contenido; es la relación que establecemos entre estas palabras y otros conceptos o elementos lo que les otorga significado. Cuando un término se refiere a un objeto, su comprensión surge de la conexión con dicho objeto. El significado de un concepto radica en los factores vinculados a ese objeto; este entendimiento se materializa, por ejemplo, cuando almacenamos el recuerdo del objeto en cuestión o lo relacionamos con conceptos previamente adquiridos. En esencia, el conocimiento se asocia con otros elementos en nuestro cerebro, y esta asociación es la que garantiza la propiedad de significado. Los individuos tienen la capacidad de captar el significado de las cosas, y este proceso, en gran medida, se basa en la formación de asociaciones. No limitaría este funcionamiento basado en asociaciones únicamente al ámbito del significado, sino que considero que subyace en numerosos aspectos de la experiencia humana. Este mecanismo de funcionamiento a través de asociaciones me lleva a reflexionar sobre su sustrato material, al que aludiré más adelante.

Podemos hablar de utilizar información y conocimiento, pero debemos precisar qué significa exactamente el concepto de conocimiento. A la luz de

las proposiciones previamente expuestas, se hace evidente que esta pregunta no constituye un problema insuperable (como un problema trascendental); más bien, implica llegar a un consenso sobre el criterio basado en las asociaciones entre conceptos y términos. El criterio que propongo para definir el conocimiento se articula de la siguiente manera:

El conocimiento no existe como una entidad independiente en la realidad, sino que se manifiesta como una expresión de la realidad en la mente de un individuo que percibe elementos en la realidad. Un objeto en la realidad conserva su naturaleza objetiva, es decir, existe de manera independiente; se convierte en conocimiento cuando forma parte de la representación mental de un sujeto. Tomemos, por ejemplo, una silla y su término "silla". En la realidad, la silla es simplemente una entidad objetiva, no un conocimiento (según el criterio previamente expuesto), porque ninguna entidad capaz de representar en sí misma la silla la convierte en un objeto de conocimiento. En otras palabras, la representación de la silla en la mente de un sujeto no equivale a la silla misma, sino que constituye la traducción de la silla en una expresión o sistema contenido en el sujeto. Por tanto, considero que el conocimiento resulta de la traducción de la realidad en la mente del sujeto o de lo que emerge de dicha traducción; esto implica la creación de nuevas conexiones entre conceptos establecidos por el sujeto. Esta definición implica, en última instancia, una asociación de elementos, y aunque otras perspectivas pueden ofrecer distintos criterios, lo que aquí propongo se ajusta a mi enfoque, siendo la asociación de elementos la única forma plausible de concebirlo.

Podríamos plantear la hipótesis de que nuestras percepciones de los elementos en la realidad no son meras construcciones cerebrales sin ninguna conexión con lo externo. Aparentemente, existe una correlación entre los contenidos mentales que representan nuestro mundo y el mundo en sí. Sin embargo, la existencia de tal relación merece un escrutinio más detenido. En la realidad, existe una similitud, al menos en cierta medida y para ciertos elementos, entre lo que percibimos mentalmente y lo que encontramos en el mundo objetivo. En otras palabras, hay una conexión entre ambas dimensiones. Esta relación se manifiesta, por ejemplo, en la concordancia entre la forma de un objeto y cómo lo percibimos mediante el tacto, lo que implica una correspondencia entre entidades en el mundo exterior y la

experiencia subjetiva, donde existe cierta similitud con el objeto real.

Sin embargo, resulta complicado establecer una relación directa entre elementos tan dispares como las neuronas y las imágenes en el mundo concreto. La relación que podemos postular entre la realidad y nuestras percepciones es la correspondencia entre la percepción y aquello que la desencadena, es decir, la relación entre los patrones neuronales y los estímulos que presumiblemente provienen de una realidad externa al individuo. Estos patrones activados generan una respuesta exitosa, en términos evolutivos, que garantiza la perpetuación de los mismos a través de la supervivencia del organismo, y solo podemos aprehender esta respuesta a través de esos mismos patrones. Aunque no podemos afirmar esto con certeza, todo parece sugerir que existe, de hecho, una realidad externa a cada individuo, que es capaz de activar patrones neuronales en dicho individuo, lo que da lugar a lo que conocemos como percepción. El límite de nuestro conocimiento se encuentra precisamente en este proceso de activación; solo a partir de él podemos inferir la existencia de una realidad independiente de nosotros.

En un sentido más amplio, el cerebro sería activado por la energía y la materia presentes en el mundo, junto con sus propiedades, lo que daría lugar a patrones de activación neuronal. Cada patrón correspondería a un aspecto de la realidad porque es activado por ese aspecto específico. Esta sería la naturaleza de la relación entre lo físico y lo mental. No obstante, no implica que lo que se manifiesta a nivel cerebral represente una copia fiel de la realidad material y las fuerzas físicas percibidas. Lo que realmente ocurre es que existe una correspondencia entre nuestro cerebro y el mundo exterior, en el sentido de que un patrón de objetos físicos se manifiesta simultáneamente con un patrón específico de activación cerebral cuando percibimos algo, debido a que estos objetos físicos activan dicho patrón cerebral. Ambos patrones se manifiestan de manera paralela. En consecuencia, esta relación entre la realidad y lo mental se asemeja a un código uno a uno, donde cada aspecto de la realidad se asocia a un patrón cerebral y, por ende, a un aspecto mental. Los patrones de activación cerebral se ven desencadenados por la realidad, siempre y cuando aceptemos que lo que los activa es una realidad exterior al sujeto. En última instancia, la percepción requiere la existencia de algo que se active y algo que realice la activación.

En el proceso perceptual, un sonido específico no se interpreta en el cerebro, sino que desencadena una respuesta precisa en forma de activación de un patrón neuronal particular. Esto implica la generación de cambios en los potenciales eléctricos de grupos neuronales que están estructuralmente configurados de una manera específica. En el núcleo de este proceso, solamente encontramos activación y el agente que provoca dicha activación; no existe un procesamiento o análisis real de información en el cerebro. En cambio, encontramos una serie de activaciones que pueden resultar en otras activaciones, las cuales pueden estar relacionadas con comportamientos específicos y, a su vez, generar nuevas activaciones.

Es importante destacar que cuando hablo de un sonido, como ejemplo, y el patrón neuronal, no estoy sugiriendo que sean equivalentes abstractamente, ya que las neuronas en sí no representan el objeto. En realidad, el patrón neuronal se activa debido a la interacción con la energía y la materia, y esta es la esencia de la relación entre la realidad y la mente. Para comprender esto, consideremos los principios del sistema nervioso tal como se expresan en las leyes de la pregnancia en la teoría de la Gestalt (para obtener más información sobre la teoría de la Gestalt, consultar la referencia 3 al final de este documento).

Además de la teoría de la Gestalt, un patrón cerebral se refiere a una activación específica en los órganos sensoriales en respuesta a entidades particulares en la realidad. Traducir esta idea, como mencioné anteriormente, no implica que el cerebro extraiga algo de la realidad, sino que el código cerebral (el patrón) señala entidades presentes en la realidad, ya que estas entidades son las que activan dicho código. La referencia del cerebro a la realidad se encuentra arraigada en la naturaleza misma del cerebro, que solo se activa de cierta manera en respuesta a ciertas entidades. Podemos concebir este proceso como el código cerebral asignando un patrón en la realidad, siempre y cuando consideremos que lo que provoca la activación de los patrones cerebrales (en el acto de percepción) se relaciona con entidades en una realidad externa al sujeto, de manera análoga a cómo una notación musical designa una combinación específica de sonidos.

Ahora bien, ¿qué sucede en el caso de la percepción de un aroma? ¿Cómo se relaciona esta experiencia con la realidad? En este caso, la

percepción de un aroma se limita a la idea de que la sensación sensorial de dicho aroma implica la presencia de una sustancia o molécula específica en la realidad. Supongamos que la capacidad de discernir de qué sustancia se trata en la realidad, basándonos en la experiencia sensorial, representó una ventaja adaptativa en términos biológicos. Sin embargo, debemos enfatizar que todas estas inferencias están ancladas en la percepción misma. Las conclusiones que extraemos dependen de esta percepción y surgen de las asociaciones o conexiones que el cerebro establece a partir de la activación inicial, lo que implica que esta activación activa otros patrones. En última instancia, este mecanismo forma la base de la asociación, lo que se traduce en la capacidad de realizar inferencias o integraciones, como el reconocimiento de ventajas adaptativas, basado en la percepción de los estímulos.

¿Existe una conexión directa entre una sustancia y nuestra percepción de la misma? ¿Refleja la experiencia sensorial lo que sentimos o percibimos en la sustancia o su forma? ¿O es posible que algunas asociaciones sean arbitrarias, en el sentido de que lo que percibimos podría ser simplemente algo diferente asociado a la sustancia en circunstancias específicas? En otras palabras, ¿percibe un ave el mismo aroma o sabor que yo percibo al interactuar con la misma sustancia? Esta variación puede ser plausible o diversa, dependiendo del contexto al que hagamos referencia. A pesar de compartir ancestros comunes, las interpretaciones pueden variar.

¿Representa el color verde que percibimos un reflejo del espectro de luz verde? ¿Es un indicio de algo más o simplemente una asociación que se ha formado a lo largo de la evolución, configurando un patrón neuronal específico que responde y se sensibiliza ante la luz verde del espectro? En parte, ya he abordado esta cuestión anteriormente. Los "qualia" actúan como una representación de las formas en las que los elementos se manifiestan en la realidad. Estos se basan en la activación específica de patrones neuronales que replican ciertos patrones en la realidad. Por lo tanto, el color verde es percibido de acuerdo a la presencia del espectro verde de la luz, debido al funcionamiento cerebral característico de un organismo en particular, y a la existencia de ciertos patrones en la realidad.

Asimismo, según lo he establecido, la traducción de la percepción es la activación de un patrón neuronal específico, en respuesta a una entidad

particular en la realidad que lo activa. Sin embargo, esta asociación no implica una relación intrínseca en la que el patrón neuronal tome algo de la realidad. El patrón se activa por la realidad, pero no absorbe nada de ella en el proceso perceptual. No incorporamos elementos de la realidad en nuestra biología en la percepción; todo lo que percibimos es el resultado de nuestras estructuras biológicas, que responden y se activan en función de ciertos aspectos de la luz. No veo que exista ninguna otra forma de abordar este proceso, ya que nuestras estructuras biológicas están diseñadas para responder a un espectro específico de estímulos físicos, pero la estructura global no aporta información intrínseca sobre los patrones físicos. Su función se limita a reflejar y reaccionar a estos patrones en la realidad. En última instancia, la biología responde al mundo exterior, se ha vinculado con los estímulos por su propia naturaleza y ha evolucionado en nosotros debido a la selección natural, en consideración de la existencia de una realidad externa al sujeto.

Entonces, ¿en qué sentido podemos afirmar que lo que percibimos por medio del tacto, por ejemplo, hace referencia al objeto que estamos manipulando? Por un lado, encontramos una relación biológicamente determinada que implica la activación subjetiva en relación al objeto externo. Esta relación se fundamenta en la capacidad de nuestras estructuras biológicas para responder a lo que se encuentra en el mundo exterior. Sin embargo, es importante destacar que la referencia a lo externo radica en la activación de estas estructuras, las cuales no incorporan la esencia de lo externo en su propia naturaleza. Nosotros, como seres humanos, somos estructuras biológicas y, en ciertos casos, lo externo está constituido por estructuras biológicas. La interacción con lo externo se manifiesta a través de procesos de fuerzas físicas que operan en la realidad y que, en última instancia, desencadenan la activación de nuestras estructuras biológicas.

Si lo que activa las estructuras biológicas no se considera una realidad externa al sujeto, necesariamente debe haber algo que actúa como agente de activación. Esto se debe a que considero que la conciencia está estrechamente relacionada con el acto de conocer, y nuestro conocimiento se desarrolla a través de la percepción, que en esencia es una forma de activación. La activación implica la existencia de algo que activa y algo que es activado. En este sentido, la conciencia no puede ser simplemente consciente de sí misma, ya que esta noción implicaría dos componentes: lo que es consciente y lo que

posee la conciencia. En el ámbito de la conciencia, existe aquello de lo cual decimos que somos conscientes y también la manifestación de la conciencia en sí misma. En posteriores explicaciones, profundizaré en mi concepto de a qué se refiere la conciencia.

En el caso del acto de conocer o percibir, si lo que consideramos como la realidad externa al sujeto no es lo que desencadena la activación, otra realidad lo haría, pero en última instancia, siempre habría una realidad subyacente. Esto se debe a que, para que haya activación, debe existir una causa que la origine. La causa puede estar contenida dentro de la entidad misma que se percibe como unitaria y homogénea. En este escenario, la noción de dos partes persistiría, donde se encuentran la causa y el efecto. Consideremos, por ejemplo, lo que es característico de un estado interno del sujeto, como su estado de ánimo. Este estado no sería activado por algo externo al sujeto, sino que estaría más relacionado con la estructura y funcionamiento particulares del cerebro en un momento dado. Esto se manifiesta a través de una sensación subjetiva específica. A pesar de esto, seguimos encontrando elementos que conforman la experiencia, como los patrones cerebrales y una causa para su activación o funcionamiento en un momento dado, o para los cambios en su estructura, entre otros. Cuando mantenemos ciertas ideas en nuestra mente, estas pueden hacer referencia a aspectos sensoriales o a estados internos, que, en ciertos casos, implican la forma en que el cerebro está funcionando, la activación de patrones específicos, y así sucesivamente.

La generación de un potencial de acción, como el proceso que permite la transmisión de impulsos nerviosos y constituye la base del funcionamiento cerebral a nivel de la neurona, depende principalmente de la apertura de canales iónicos de sodio en el montículo del axón de la neurona. Este proceso se encuentra fuertemente influenciado por propiedades físicas y químicas, así como por las características de las estructuras biológicas involucradas. Para que se desencadene un potencial de acción, es esencial superar un umbral de disparo específico, logrado mediante la acción de potenciales graduados que se combinan temporal y espacialmente, los cuales son proporcionados por las conexiones con otras neuronas. Para que estas neuronas en cuestión se activen, deben experimentar los mismos fenómenos. Para obtener información más detallada sobre el potencial de acción, se puede consultar la referencia 4 en el apartado "Referencias" al final de este texto.

En este análisis, se parte de la base de un nivel de "reduccionismo" adecuado, que se centra en la conexión entre grupos de neuronas y su actividad. En este contexto, el término "conexión" se refiere al proceso mediante el cual un grupo de neuronas puede activar otro grupo gracias a su actividad, lo que está respaldado por una estructura cerebral específica. Esto constituye lo que comúnmente denominamos una "conexión neuronal". En el contexto de la percepción, lo que ocurre es la activación de un patrón cerebral específico de neuronas, en respuesta a un estímulo que las activa.

La afirmación central de este planteo es que el cerebro no procesa información en el sentido convencional, sino que se activa, y sus distintas partes se activan en función de diferentes causas. Dentro del cerebro, un grupo de neuronas que se activa puede a su vez activar otro grupo de neuronas, lo que se describe como una "conexión" o "asociación". Estas asociaciones se manifiestan como cambios en los potenciales eléctricos de ciertos grupos neuronales y dan lugar a lo que se conoce como "qualia", que son las experiencias subjetivas de sonidos, aromas, imágenes, entre otros aspectos de la percepción.

Nuestro cerebro exhibe entidades que, en este contexto, se definen como patrones de activación neuronal que hacen referencia a algo. Ese "algo" puede ser un objeto de la realidad, es decir, un patrón activado por un estímulo, donde dicho estímulo implica un objeto que existe en una realidad exterior al sujeto. Cuando menciono "activación" o "actividad", me refiero a los cambios en los potenciales eléctricos que se producen en el cerebro. Las cosas que se asocian son los diversos patrones de activación neuronal, y estos pueden dar lugar a lo que conocemos como "qualia". De este modo, establecemos asociaciones entre las manifestaciones de percepciones y los estados internos.

Es importante tener presente para futuras reflexiones, que si lo que se entiende como lo mental, en términos de qualia (las experiencias subjetivas del individuo), no es idéntico a la actividad neuronal, sino que hace referencia a algo distinto (como se mencionó en párrafos anteriores), sería dependiente de dicha actividad neuronal. Al hablar de las cosas asociadas como "qualia asociados", estamos haciendo referencia a una asociación de elementos, es decir, cosas que están relacionadas de manera que se manifiestan conjuntamente. No obstante, no podemos afirmar que la manifestación de un

"qualia" en sí mismo sea lo que provoca la manifestación de otro "qualia" asociado. En cambio, es la actividad neuronal que se relaciona con un "qualia" la que da lugar a otra actividad neuronal que se relaciona con otro "qualia". Es relevante tener en cuenta esta distinción, especialmente si consideramos que la actividad neuronal no es idéntica al "qualia" y que la manifestación de este último depende de otras sustancias o elementos.

Si consideramos que existe algo unitario y continuo en lo que se refiere a la actividad neuronal, podríamos postular que el "qualia" es ese elemento, al menos en lo que concierne a la identidad. En este caso, la actividad neuronal y el "qualia" serían distintos en términos de identidad.

Una entidad podría ser vista como una asociación básica, compuesta por un pequeño número de componentes en los cuales algo se expresa a través de la interacción de unos pocos grupos que activan a otros grupos. Cuando hablamos de "asociaciones de cosas", nos referimos a la experiencia subjetiva, a los "qualia" de los cuales hablaré más adelante. Estas asociaciones podrían implicar un patrón de activación neuronal. Es importante resaltar que no afirmo que estos sean lo mismo, ya que un patrón de activación puede dar lugar, por ejemplo, a un "qualia", pero este último depende del patrón sin ser idéntico a él en términos de identidad. También podemos hablar de "cosa" para referirnos a un patrón neuronal en sí, que puede o no hacer referencia a un "qualia". Nuevamente, es crucial subrayar que no afirmo que sean lo mismo. Cuando más adelante menciono palabras asociadas a otras, imágenes o experiencias asociadas a una palabra, y cómo una puede llevar a la manifestación de la otra, si consideramos que los "qualia" y la actividad neuronal no son idénticos en términos de identidad, lo que quiero expresar es que la actividad de los patrones neuronales que se relaciona con un "qualia" específico, como palabras, imágenes, etc., da lugar a otra actividad que se relaciona con otro "qualia". En resumen, un patrón se manifiesta en conjunto con otro porque están asociados, como mencioné anteriormente.

La manera en que se forma la asociación en el cerebro es algo que podemos inferir, pero esta asociación, su estructura, y las representaciones mentales subjetivas son fundamentales para comprender propiedades como el significado. Cuando pensamos en algo y ese pensamiento tiene significado, no podemos separar ese algo de las asociaciones y conexiones que tiene con otras

cosas. Por ejemplo, cuando pensamos en una "silla", establecemos una asociación entre la palabra "silla" y una imagen mental de una silla. Si no tuviéramos nada asociado a la palabra "silla", no comprenderíamos su significado, y este sería prácticamente nulo en ese contexto. Sin embargo, en nuestro funcionamiento mental, nada ocurre sin la presencia de asociaciones. Por lo tanto, si no comprendiéramos la palabra "silla", eso no significa que no tendríamos nada asociado a ella; en su lugar, "silla" sería simplemente una palabra, quizás con un significado limitado o incluso inventado, pero aún tendríamos una asociación, la idea de que se refiere a algo específico.

En un nivel elemental, establecemos una asociación entre una palabra, por ejemplo, y el objeto correspondiente que percibimos. Esta asociación implica que lo que percibimos hace referencia al mundo o a la realidad de las personas. El significado de las cosas, de los contenidos mentales, está vinculado a las asociaciones que existen en nuestros cerebros, teniendo en cuenta la experiencia subjetiva que está implicada en lo que se activa en el cerebro en esas asociaciones. En este sentido, el significado implica asociaciones de elementos, y esos elementos pueden estar compuestos por otras asociaciones, como mencioné anteriormente.

Cuando hablamos de significado, generalmente incorporamos la dimensión de la experiencia subjetiva. Si esta experiencia forma parte de nuestra concepción del significado, y si el significado hace referencia a las cosas asociadas a algo, entonces esas cosas deberían hacer referencia a "qualia", que se abordarán más adelante. Sin embargo, es importante tener en cuenta lo mencionado anteriormente sobre si los "qualia" son idénticos o no a la actividad de patrones neuronales. Cuando hablamos de cosas asociadas en relación con el significado, estamos hablando, en primer lugar, de patrones de actividad neuronal asociados entre sí, los cuales, a su vez, hacen referencia a un "qualia", aunque no sean idénticos. Por lo tanto, podríamos decir que el significado se refiere a asociaciones de "qualia" en primer lugar, en lugar de hacer referencia a una realidad externa que se postula a partir de los "qualia". Esto, claro está, asumiendo que la actividad neuronal y los "qualia" son lo mismo. Si no lo son, deberíamos hablar de un significado basado en la actividad neuronal en primer lugar, a partir del cual hablamos de un mundo externo.

Enfocándonos en los "qualia", es a partir de ellos que afirmamos la existencia de una realidad externa a nosotros (o, como mencioné recientemente, es a partir de la actividad neuronal específica que manifestamos que hablamos de cierto mundo y de la experiencia subjetiva de varios "qualia"). Al reflexionar sobre esto, se puede argumentar que los "qualia" son activados por una realidad externa a uno mismo (en este caso, uno como sujeto u organismo), independientemente de las causas de activación internas, como la propia bioquímica (considerando a uno mismo como un organismo). Sin embargo, si lo que somos se refiere a estos "qualia" y hay un sentido de identidad con ellos, entonces somos los "qualia" en el sentido de que nuestra identidad se encuentra en los "qualia" (consulte los planteamientos de esta sección). Esto plantea la pregunta de si existe algo que activa los "qualia" y si debemos asumir la existencia de una realidad externa a los "qualia".

Un "qualia" puede activar a otro "qualia", pero un "qualia" no puede activarse a sí mismo, ya que eso implicaría que los efectos preceden a las causas. Afirmando que existe una circularidad de "qualia" que activan otros "qualia" no parece proporcionar una base sólida para dichos efectos o manifestaciones. La cuestión fundamental radica en si lo que activa es lo que asumimos que es y si la naturaleza de lo activado concuerda con nuestra percepción. Esto nos lleva a la pregunta esencial en este punto: ¿qué similitud existe entre los "qualia" y las entidades que los activan? Los "qualia" no son las entidades que los activan. Sobre esta cuestión, podríamos decir que no tenemos una respuesta definitiva.

Lo que uno puede afirmar es que las asociaciones de elementos que se manifiestan como experiencias mentales son relaciones de lo que activa los "qualia". El fenómeno real y simultáneo de las entidades que activan da lugar al fenómeno real y simultáneo de ciertos "qualia". Este punto es crucial. La pregunta que surge es por qué, si lo que activa no es necesariamente distinto de lo que percibimos como los objetos que existen en una realidad externa al organismo, no podríamos considerar que lo que activa son precisamente esos objetos tal como los percibimos. La cuestión de por qué llegamos a las conclusiones que generalmente sostenemos y de por qué establezco las ideas que presento en estas afirmaciones se relaciona con la siguiente consideración: las entidades que compondrían la realidad externa a uno, es decir, lo que

activa los "qualia", no son los "qualia" en sí mismos. No obstante, como mencionamos anteriormente, existen relaciones entre las entidades en la realidad, en el sentido de su manifestación efectiva y simultánea. Esta manifestación efectiva de las entidades se traduce en una forma específica, una estructura particular, que surge de la integración de diversos "qualia". Esta estructura particular resulta ser similar o idéntica a la forma que surge de la integración de las diversas entidades en la realidad, y ambas estructuras se reflejan mutuamente.

Consideremos la analogía de una persona apoyando su mano en la arena de una playa. El tejido que conforma la piel no es igual a la arena, y cada parte de la mano no es igual a los granos de arena. Sin embargo, la forma que queda en la arena después de apoyar la mano sobre esta es igual a la forma de la mano en sí, la forma compuesta por cada una de sus partes. De manera similar, en el caso de la realidad externa a los "qualia", la forma resultante de los diferentes "qualia" manifestados sería análoga a la forma generada por la manifestación conjunta de ciertas entidades en la realidad exterior a los "qualia". La manifestación de ciertos "qualia" daría lugar, al menos en parte, a la forma de aquello que activa los "qualia".

Las entidades en la realidad pueden tener partes que no activan "qualia", por lo que la forma resultante no sería exactamente igual a la forma que realmente presenta en la realidad, considerando todas las partes que componen un objeto. Cuando decimos que existen "qualia" relacionados con la percepción, como cuando observamos una mano, por ejemplo, siguiendo el ejemplo de la analogía anterior, lo que realmente existe son diversos "qualia" que contribuyen a la creación de una forma en particular, en este caso, la forma de una mano con sus distintas características.

Lo que es propiamente mental y no se refiere a una forma creada por entidades externas al sujeto se relaciona con lo que podríamos llamar las unidades mínimas de experiencia subjetiva, los "qualia" mínimos que emergen como resultado de un evento externo al sujeto. Estas experiencias se integran para dar lugar a ciertas formas perceptuales. Esto nos permite distinguir entre lo que es propiamente mental y lo que se relaciona con la forma de entidades externas al sujeto. La relación entre lo mental y lo externo se percibe con mayor claridad en modalidades sensoriales como la visión, el

tacto o la audición. La noción de forma está especialmente asociada a estas modalidades. En contraste, lo propiamente mental se aprecia de manera más evidente en modalidades como el gusto, el olfato y en aspectos como los colores en la visión, donde no hay una réplica en la forma de la entidad generadora de los "qualia" (excepto en relación a los patrones neuronales, que adquieren significado en relación a la entidad externa cuando se consideran en conjunto). Esto mismo se aplica a estados internos, como las emociones o los estados de ánimo, que no reflejan en sí mismos la forma de las sustancias o entidades que generan esos "qualia".

Esta es la razón por la cual consideramos que somos un organismo, y que la esencia de lo que somos en términos de identidad se relaciona con los "qualia" (como se explicará en las siguientes proposiciones de este apartado). También, consideramos que existe una realidad externa que afirmamos percibir. Es por esta razón que podríamos pensar que el mundo de los diversos "qualia" manifestados, en cierto sentido, se asemeja a la forma del mundo fuera de los "qualia". En otras palabras, las cosas que decimos que vemos o tocamos estarían relacionadas con un mundo más allá de la experiencia consciente, y la forma de los "qualia" manifestados sería como sería la forma de las cosas en el mundo que existe fuera de la experiencia consciente.

Sin importar qué sistema o entidades están involucrados en la manifestación de los "qualia", la forma resultante del conjunto de causas que da lugar a los "qualia", particularmente en modalidades como la visión, el tacto o el sonido, debería al menos asemejarse a la forma de los distintos "qualia". Esta es una razón válida para afirmar que, a partir de los "qualia", podemos concluir que la realidad se ajusta a la forma que suponemos que tiene: la forma de los diferentes "qualia" manifestados. Esto respalda la idea de que somos organismos que perciben entidades en un ambiente específico, que efectivamente habitamos un planeta que orbita alrededor de una estrella, entre otros aspectos de la realidad externa que afirmamos percibir.

Pero, ¿es esta razón suficiente para sostener estas afirmaciones? ¿Podría existir una explicación diferente? Aunque así fuese, incluso en ese caso, las causas de los "qualia" deberían compartir, en su forma, similitudes con la forma de los "qualia" manifestados. Esto se aplicaría a las modalidades sensoriales mencionadas anteriormente, incluso si se tratara de entidades

simuladas en un complejo ordenador. En otras palabras, la forma de estas entidades simuladas tendría que ser parecida a la forma de los diversos "qualia" que se manifiestan. Podríamos argumentar que no habríamos sobrevivido como especie si lo mental no tuviera alguna relación con la realidad, o al menos si no hubiera una correlación entre las neuronas, su actividad y los objetos de la realidad. Esto se debe a que lo mental no es idéntico a lo neuronal en términos de identidad.

También podríamos considerar una hipótesis en la que los "qualia" se manifiestan de manera específica en un momento dado debido a cambios en una parte de la estructura que conforma el "qualia" en sí, incluso en casos donde no haya otras entidades externas que los activen. Sin embargo, es importante notar que esta parte de la estructura que constituye el "qualia" no es idéntica al "qualia" en sí. Esta hipótesis podría ser innecesaria para todo el planteamiento anterior, pero no necesariamente falsa a menos que haya una razón que demuestre lo contrario. El modelo anterior se mantiene coherente y proporciona una explicación de lo que activa los "qualia" y cómo surgieron, en términos de la organización de la materia en el universo. No veo evidencia que respalde otro modelo coherente basado en nociones diferentes, como la idea de que la forma de los "qualia" no corresponde a la forma de las entidades que afirmamos percibir en una realidad externa, o que los "qualia" no son activados por nada.

Las proposiciones que siguen se derivan de las premisas previas. Supongamos que el mundo no coincide con nuestra percepción de él, lo que podría representar una amenaza para el sujeto. Si consideramos que los qualia son el resultado de la actividad cerebral, entonces podemos concluir que la actividad neuronal específica que ocurre en el sujeto al percibir algo en particular debe ocurrir de manera consistente cuando se percibe ese objeto específico, y no cualquier otro. Sin embargo, esto nos lleva a cuestionarnos: ¿cómo es posible que los qualia, que no son objetos sujetos a la selección natural que dictaría cómo deberían conformarse, es decir, cómo deberíamos percibir las cosas, se manifiesten de la manera en que lo hacen? Esto es, ¿cómo describen estructuras particulares que conforman el mundo tal como lo percibimos?

Cuando afirmamos que un quale es la actividad neuronal en términos de

identidad, parece razonable concluir que los cambios en la actividad neuronal equivalen a cambios en los propios qualia. Esto implica que la manifestación de una determinada actividad neuronal en respuesta a objetos específicos en la realidad, que ha sido seleccionada evolutivamente, debe mantener una relación en términos de conexiones neuronales particulares. No estamos sugiriendo que veamos objetos físicos trazados en el cerebro, pero sí afirmamos que la relación entre lo que nos rodea debe reflejarse en la actividad neuronal, en las conexiones específicas que ocurren, de manera que ciertas características se asocien a determinados colores y ubicaciones en relación a nuestra orientación espacial (la orientación de nuestro cuerpo en el espacio). Esto aseguraría que la actividad cerebral sea beneficiosa para nuestra supervivencia.

Si esta relación entre la realidad y la actividad neuronal se mantiene en el caso de que los qualia sean identificados con la actividad neuronal, sería razonable asumir que también se mantendría para los qualia, ya que estos son el producto de la actividad neuronal. En otras palabras, la relación que se mantiene en la actividad neuronal, derivada de nuestra percepción de la realidad, también se mantendría en los qualia, dado que estos son un producto de la actividad neuronal, y la relación subsistiría de la misma manera que en la actividad neuronal originada a partir de la realidad.

La estructura unificada de los qualia, que describe estructuras específicas a partir de las cuales afirmamos que experimentamos un mundo particular (cuando identificamos la actividad neuronal con los qualia), se encuentra influenciada por la selección natural.

Dado lo anterior, podemos afirmar que un conjunto específico de qualia no necesariamente se refiere a un patrón único de actividad neuronal de naturaleza particular, sin el cual dichos qualia serían inaccesibles. En este contexto, lo esencial es que la relación que existe en el mundo externo a un individuo se mantenga a nivel de la actividad neuronal (o a nivel de la entidad distinta que esté involucrada en la manifestación de los qualia), en términos de las conexiones que se establecen. No obstante, más allá de esto, es posible que tales qualia puedan referirse (a menos que exista una limitación inherente) a patrones neuronales distribuidos de diferentes maneras, a diversas estructuras o incluso a otra actividad eléctrica distinta de la que es generada

por el cerebro humano. Este concepto es más evidente en experiencias tales como la observación de un objeto.

En lo que concierne a los qualia que representan experiencias de naturaleza interna, como el placer, el dolor, el gusto o el color, resulta más complicado determinar si diferentes entidades en el mundo podrían dar origen al mismo quale. En principio, la característica distintiva de estos qualia, no tanto la forma que describen, estaría determinada por la actividad neuronal específica que se genera, en lugar de depender exclusivamente del mantenimiento de ciertas relaciones con la realidad externa a uno. Esto podría sugerir que estos aspectos de los qualia, más que estar vinculados a la actividad neuronal, podrían estar relacionados con alguna otra sustancia o manifestarse de una manera diferente.

Las teorías de identidad en relación a la conciencia suelen expresar que una entidad es equivalente a otra, como por ejemplo afirmar que los estados cerebrales son idénticos a los estados mentales. Un enfoque similar argumenta que un estado cerebral es igual a un estado mental, sin postular que el primero cause al segundo (para una comprensión más detallada de este aspecto, consultar la referencia 5 en la sección de "Referencias" al final de este trabajo). Sin embargo, estas teorías tienden a dejar de lado el concepto de identidad en el sentido más profundo de uno mismo en este contexto (distinto del "self"). La verdadera clave de la identidad, a la que me estoy refiriendo, radica en la específica equivalencia que explico, ya que es precisamente en esta identidad donde podemos encontrar la explicación de los qualia, es decir, la experiencia subjetiva. En nuestro cerebro, es posible que existan diversos estados cerebrales o actividades neuronales distintas que se relacionen con los qualia, con la experiencia subjetiva, pero que no seamos conscientes de ello (como se describe en el ejemplo de los pacientes con cerebro dividido más adelante en esta obra). Por lo tanto, no es suficiente que los estados cerebrales sean equivalentes a los estados mentales; además, debe existir un sentido de identidad con lo cerebral que se relaciona con lo mental, es decir, debemos ser eso (nosotros mismos).

No estoy sugiriendo que en el caso de la conciencia y la experiencia subjetiva siempre haya una identidad o un "self" que experimenta estos estados conscientes. Como expondré más adelante, no existe tal

"experimentación" ni un "receptor" por parte de una identidad en la experiencia subjetiva. En cambio, la experiencia se refiere a ser algo, una entidad unitaria. Aunque esto pueda dar la impresión de que una identidad o "self" experimenta algo, en realidad no es así. En lugar de ello, la identidad, al convertirse en algo (que también es una entidad unitaria), manifiesta una experiencia subjetiva unificada. Esto puede dar la impresión de que una identidad o "self" experimenta algo, pero en realidad no es el caso.

En mi caso, cuando menciono la identidad, no me refiero a la afirmación de que los estados cerebrales son equivalentes a los estados mentales, sino que hago referencia a nuestra identidad en el contexto del mundo que nos rodea. Mi enfoque en la identidad se refiere a ser algo, es decir, a ser una parte del mundo, y es esta condición de ser algo la dimensión que se relaciona con la experiencia subjetiva, los qualia. Esto implica que se refiere siempre a nosotros mismos o a uno mismo, en el sentido de que uno es algo.

Por lo tanto, no estoy exclusivamente abogando por una postura de identidad más general que simplemente establece que un "estado mental" es igual a un "estado cerebral" en el sentido de que una cosa es la otra. Lo que sugiero es que los qualia podrían estar relacionados con la actividad neuronal, pero debemos abordar el problema de la unidad en lo que respecta a la identidad, como expondré más adelante. Los qualia podrían ser algo diferente, como un producto de la actividad neuronal, por ejemplo (aquí también es necesario abordar el problema de la unidad en cuanto a la identidad).

Sin embargo, lo que sí afirmo es que los qualia son algo con sustancia en el mundo que nos rodea. Además, mi argumento va más allá de la simple cuestión de equivalencia, ya que me pregunto cómo es posible que la experiencia subjetiva sea la misma que la actividad neuronal que implica movimiento de cargas y neurotransmisores, es decir, entidades distintas (con diferentes cargas, neurotransmisores y patrones de actividad). En tal caso, si fueran cosas diferentes, estaríamos hablando de distintas cosas que ocurren simultáneamente, donde cada aspecto cerebral distinto sería una de las partes de la experiencia subjetiva. Sin embargo, esto no puede ser el caso, ya que la experiencia subjetiva se manifiesta como algo unificado, unitario o único, de la misma manera que un paisaje tiene sentido para un observador como un todo unificado, y no como un conjunto de elementos individuales. Debido a la

concepción del cerebro como una entidad atómica, donde cada elemento es un punto discreto e independiente de otro, no puede existir un "observador" a nivel cerebral, en el sentido convencional.

Si hubiera algún centro en el cerebro que replicara la actividad de cada núcleo cerebral y se considerara como una sola entidad (que desempeñara el papel de observador y unificador), considero que sería ineficiente, ya que los núcleos cerebrales ya funcionan como entidades que se relacionan con cada aspecto de la experiencia, y las conexiones entre ellos serían suficientes para la actividad asociativa. Por lo tanto, debemos considerar otra forma de abordar la unificación (abordaré esto más adelante), y, en última instancia, necesitamos una entidad unitaria para explicar la experiencia consciente.

Como explicaré en detalle más adelante, mi argumento se basa en la idea de que la manifestación de un quale para un individuo depende de identificarse con la actividad cerebral (u otro elemento que se refiere al quale). Como mencionaré más adelante, los qualia son, en esencia, la actividad neuronal, pero en un sentido de identidad; es decir, se trata de identificarse con esa actividad y ser uno mismo eso. En ausencia de esta identificación, la actividad cerebral se percibe como lo que comúnmente describimos, es decir, como el movimiento de cargas y neurotransmisores, y dicha actividad se manifiesta inconscientemente, independientemente de si se relaciona con qualia o no. Por lo tanto, no es suficiente afirmar que "la actividad neuronal es idéntica a la experiencia subjetiva" o que "una no causa a la otra, sino que son la misma cosa", ya que sin un sentido de identidad con uno mismo, dichos qualia en esa equivalencia permanecen fuera del ámbito consciente, es decir, no se manifiestan como qualia para uno. Por lo tanto, debemos considerar el acto de identificarnos con ello, es decir, reconocerlo como una entidad unitaria, como un componente clave.

Sin embargo, no cualquier cosa desde la cual nos identifiquemos servirá; debe ser una entidad unitaria. Es por esta razón que afirmar que estar en un estado cerebral es equivalente a estar en un estado mental subjetivo no es suficiente: ¿quién experimenta ese estado? Si la actividad neuronal no da cuenta de algo unitario, entonces los qualia serían un producto de esta actividad, y dicha actividad debe ser una entidad unitaria; esta es la clave adicional. Nuestra identidad se relaciona con esto, es donde nos ubicamos en

el mundo, por así decirlo. Esto se refiere a los qualia como "ser algo" en relación a uno mismo, y esta explicación de los qualia de esta manera es una consecuencia lógica de nuestras premisas; los qualia deben ser esto.

La idea de que la actividad cerebral sea la base de los qualia no excluye la posibilidad de que cierta actividad específica sea necesaria en lugar de cualquier otra para que se manifiesten los qualia. Aunque es cierto que uno podría argumentar que podemos identificarnos de una manera particular con cierta actividad, y que esta actividad podría no dar lugar a un quale, sin abordar el aspecto de la identificación personal con la actividad, no podemos abordar plenamente el tema de la experiencia subjetiva y los qualia.

Se podría plantear la existencia de algún mecanismo adicional a nivel cerebral que sea necesario para que se manifiesten los qualia, además de la actividad neuronal que ya conocemos. Sin embargo, parece que no existe tal mecanismo que dé lugar a los qualia, y sería incluso innecesario, ya que con base en la actividad neuronal que podemos observar y describir, podemos explicar las funciones que lleva a cabo el sujeto, como la percepción, la memoria, el movimiento, el habla, la toma de decisiones, etc. Nuevamente, un quale puede ser una actividad específica, pero no es necesario recurrir a un supuesto mecanismo adicional. También debemos tener en cuenta la noción de "cerebro atómico" a la que hago referencia más adelante: lo que un patrón neuronal implica, en términos de percepciones, memorias, colores, formas, etc., no se transmite como tal a otro patrón; un patrón simplemente activa a otro, y lo que implica está confinado a sí mismo.

Es posible argumentar que si el quale y la actividad neuronal son la misma cosa, deberían compartir las mismas características. Sin embargo, observamos una diferencia entre la actividad neuronal y la experiencia subjetiva del color rojo. No obstante, al introducir la noción del "ser", podemos reconocer que existe una distinción importante: ver algo desde una perspectiva ajena a ese algo es diferente de ser ese algo. En el segundo caso, nuestra perspectiva cambia y percibimos las cosas de manera diferente. Si pasamos de observar la actividad neuronal de una persona que está observando un objeto a ser esa actividad, la actividad se convierte en un objeto que experimentamos subjetivamente.

Muchas personas se han preguntado cómo la actividad neuronal que se

relaciona con el color rojo puede ser lo mismo que la experiencia subjetiva del mismo color. Para ilustrar esto de manera inversa, consideremos el siguiente ejemplo: cuando observamos nuestros propios ojos en un espejo, decimos que lo que vemos son nuestros ojos. No obstante, hay una diferencia entre la perspectiva de los ojos y la perspectiva de la imagen que reflejan. Como analogía, la imagen en el espejo de nuestros ojos se asemeja a la actividad neuronal que observamos cuando observamos a otra persona. La imagen que observamos desde nuestros propios ojos representa la parte de los qualia, es decir, la experiencia subjetiva. En este ejemplo, dejamos de lado la actividad neuronal subyacente a la observación de nuestros ojos; simplemente lo menciono para aclarar mejor mi argumento.

Cuando vemos nuestros ojos en el espejo, eso equivale a la observación que hacemos de la actividad neuronal. Entonces surge la pregunta de cómo esta actividad se relaciona con la experiencia subjetiva. Sin embargo, pasamos por alto el hecho de que, sin el espejo, sin esa observación desde una perspectiva ajena a la de los ojos mismos, las cosas se ven de manera diferente. En otras palabras, no vemos nuestros propios ojos; en su lugar, vemos otras cosas. No experimentamos nuestra propia actividad neuronal a menos que la observemos, de manera similar a como observaríamos a otra persona mediante un espejo. Por lo tanto, las cosas cambian en función de dónde nos ubicamos en relación con nuestra identidad. Esto no altera el hecho de que lo que observamos en el espejo son nuestros ojos, si nos posicionáramos desde la perspectiva de un ojo o de otra persona, si fuéramos lo que vemos.

Por lo tanto, podemos hablar de dos experiencias distintas basadas en la misma entidad. Lo mismo podría aplicarse a los qualia y a la entidad a la que se refieren, ya sea la actividad neuronal u otra cosa, ya que hay un aspecto de "ser", de ser algo, más que simplemente afirmar que una cosa es idéntica a la otra. Se trata de identificarse con esa cosa, de ubicarnos en un sentido de identidad con algo.

Al hacer una distinción entre los qualia como "ser algo," una entidad particular, es importante notar que no deberíamos confundir la conciencia con la información integrada. Por ejemplo, el color rojo podría ser considerado un quale, como un elemento singular, sin estar integrado con otras cosas, porque

la conciencia no depende de la integración de información; esta no la explica. En cambio, la conciencia se trata de "ser algo," y ser algo en particular (una entidad verdaderamente unitaria). La asociación con otras entidades solo agrega complejidad a la experiencia consciente. Además, no hay qualia para la información integrada sin una identidad con esa información. También es importante considerar el problema de la unicidad; no todas las formas de información integrada pueden dar lugar a qualia. En otras palabras, no se trata tanto de la naturaleza de la sustancia (aunque esto es relevante) como de la identidad. La conciencia se refiere a ser algo en primer lugar, y esa es la cualidad esencial. Lo que constituye ese "algo" puede variar, ya sea descargas eléctricas, ciertas neuronas, información integrada, etc., es un asunto de segundo orden.

Cualquier sistema igualmente integrado que carece de qualia puede generar una amplia gama de respuestas y adaptaciones. La posibilidad de experimentar subjetivamente no parece ser una ventaja intrínseca de un sistema integrado de información en el que fluye una variedad distribuida de aspectos. Por lo tanto, no considero que estos argumentos respalden la cuestión de cómo o por qué se produce la experiencia subjetiva.

Siguiendo con las ideas anteriores, una asociación a nivel cerebral implica simplemente que un grupo neuronal activa otro. En este contexto, el significado de algo se refiere a patrones neuronales que activan otros patrones, dando lugar a la experiencia subjetiva asociada con esa actividad. El significado implica asociaciones que expresan ciertas entidades, de acuerdo con el sentido mencionado anteriormente. Una cosa puede representar una asociación básica, en la que hay pocos elementos asociados, o puede representar una gran cantidad de asociaciones complejas. La complejidad de los contenidos mentales puede aumentar a medida que ciertas asociaciones que representan ciertas entidades forman parte de otras asociaciones, lo que a su vez forma una entidad más compleja con los elementos asociados. De esta manera, se acumulan asociaciones que aumentan la complejidad del funcionamiento cognitivo.

La asociación a nivel neuronal ocurre porque la activación de ciertas regiones y grupos neuronales se produce simultáneamente con la activación de otros grupos. Así, las asociaciones que tenemos en relación a un objeto se

desarrollan a medida que otros grupos neuronales se activan en conjunto con el grupo que se refiere a ese objeto. Esta consolidación de asociaciones se da cada vez que se activa un grupo, y la activación de un grupo lleva consigo la activación de otros grupos. De esta manera, se construye el significado de los objetos percibidos a través de asociaciones basadas en la activación conjunta y consolidación, lo que permite que se active simultáneamente un conjunto de grupos neuronales en otro momento.

En términos de funciones cognitivas, lo que sucede es principalmente una asociación de elementos. Por ejemplo, con ciertas asociaciones entre elementos A-B y C-D, se puede formar la asociación A-B—C-D, creando así un factor de orden creciente que aumenta la complejidad de la estructura final. En otras palabras, una conducta compleja, como una función cognitiva compleja, se origina a través de asociaciones complejas que involucran múltiples conexiones. El significado de estos procesos implica la activación de grupos neuronales que se relacionan a través de diversas asociaciones, al igual que otros procesos mentales.

La capacidad para comprender la información adquirida es esencial para la inteligencia. Sin embargo, podríamos argumentar que esta capacidad está estrechamente ligada a la habilidad para establecer nuevas asociaciones entre nueva información y conocimiento previo. En última instancia, la base de todo proceso cognitivo es la asociación. Tomemos la creatividad, por ejemplo. Podría considerarse como la creación de nuevas asociaciones. Se trata de encontrar nuevas ideas, pero para hacerlo, primero debemos trabajar con conceptos que ya tenemos incorporados en nuestra mente. La creatividad consiste en establecer nuevas relaciones entre estos conceptos, creando así nuevas asociaciones que el individuo no había considerado previamente. En este contexto, la creatividad se relaciona con la expresión de patrones comunes entre dos conceptos o percepciones. Cuando experimentamos un momento de "insight" o creatividad, lo que generalmente hacemos es percibir una conexión entre dos elementos que previamente no habíamos considerado. Esto implica el descubrimiento de un patrón común entre los dos elementos, un patrón que hasta ese momento había pasado desapercibido y no había sido parte de nuestra atención consciente. ¿Qué significa esto? Significa que una mayor capacidad para identificar y comprender diversos patrones y reconocer aspectos comunes puede aumentar nuestra creatividad.

Ahora, en relación a las propiedades de las asociaciones, debido a la naturaleza determinista del funcionamiento de nuestro cerebro, no podemos afirmar que exista "intencionalidad" (según un criterio específico del término) en las asociaciones. En otras palabras, las asociaciones no se originan a partir de una "intención consciente" por parte del sujeto, ya que las asociaciones son generadas por factores que escapan a lo que comúnmente llamamos "intención consciente." De hecho, las asociaciones son necesarias para que exista cualquier forma de "intención" en primer lugar. Es decir, lo que a veces etiquetamos como "intención" o "conciencia" no es la causa de las asociaciones, ya que estas últimas dependen de las asociaciones en sí como un factor previo. Uno podría argumentar que las asociaciones que involucran la experiencia subjetiva de "intención" pueden llevar a otras asociaciones, pero para que exista "intención," deben haber asociaciones ya establecidas; en consecuencia, la experiencia de "intención" no puede ser la causa de las propias asociaciones que la determinan.

En este contexto, las concepciones comunes sobre la "intención consciente" carecen de sentido, ya que la idea misma de "intención" o "conciencia" como causa de las asociaciones resulta de un proceso asociativo determinado, regido por causas y efectos.

En muchos casos, es posible que los contenidos mentales sean el resultado de asociaciones "aparentemente aleatorias" (en el sentido de que no hay una necesidad intrínseca en cuanto a las causas que impulsan las asociaciones). En ocasiones, nuestro cerebro intenta dar sentido a estas asociaciones mediante otras asociaciones.

Frecuentemente, cuando un pensamiento o una imagen nos lleva a otro, tendemos a creer que tiene un propósito o una intención, y de hecho lo tiene, pero no necesariamente el que pensamos conscientemente. En lugar de eso, esas imágenes pueden haber estado codificadas cerca una de la otra en las redes neuronales, y el resultado puede deberse a una activación que, en cierto sentido, parece "aleatoria." Esta activación podría haber sido desencadenada por algún estímulo ambiental o un factor similar.

Un esquema de funcionamiento o comportamiento sería:

Sistema

conductual

Respuesta efectiva

Mantiene el patrón, clave,
que permite la búsqueda

Sistema ejecutivo

Asociación de fuente interna
interna
Recuerdos
Asociaciones
varias
Varias se
activan

Esto representa una concepción abstracta. Cuando menciono "sistema ejecutivo", me estoy refiriendo a la función que se ha expuesto, aunque no sea la única función relevante. El esquema que estamos presentando aquí representa un modelo de causalidad, es decir, se refiere a entidades que son causadas y a procesos que también dependen de causas (pues, de lo contrario, un efecto sin una causa sería imposible). Este esquema tiene el propósito de ilustrar el funcionamiento a través de asociaciones, aunque no pretende ser un modelo absolutamente preciso de la modulación de funciones a nivel cerebral.

Lo que inicia una motivación o desencadena el funcionamiento del sistema puede ser una asociación externa, como una clave de percepción, o una asociación interna, que es un factor desencadenado internamente en el sujeto, sin intervención externa. Estos factores pueden combinarse, actuando como motivación. Por ejemplo, la lectura de una palabra cuyo significado se desconoce pero que ha sido asociada previamente puede desencadenar el deseo de recordar dicho significado. En este caso, se forma una clave, que el sistema ejecutivo mantiene y compara mediante asociaciones, lo que implica la activación de otras asociaciones. La comparación se realiza a nivel del significado. En otras palabras, existe una asociación entre A (la palabra leída) y B (su significado desconocido). El significado B está compuesto por otras asociaciones, al igual que A. Como B es desconocido y lo que se pretende determinar, la activación de asociaciones en la memoria debe generar un patrón que refleje la relación A-B para que se establezca una relación entre A-B (lo desconocido) y A-B cuyo significado es conocido. De esta manera, se determina el significado B, lo que puede llevar a la generación de una

respuesta, como la exclamación "¡Lo recuerdo!".

No hay un análisis en el sentido convencional de la palabra, o podría decirse que no hay un procesamiento complejo en ese sentido, sino más bien una activación de patrones neuronales que conduce a la activación de otros patrones neuronales. Sin embargo, es importante destacar que no solo hay una activación de patrones; en el funcionamiento cerebral, la actividad de un patrón también puede inhibir o activar la actividad de otros patrones.

De este modo, cuando previamente menciono la ausencia de lo que comúnmente denominamos "intención," estoy expresando que el proceso ocurre de manera determinada. Lo que generalmente llamamos "intención" o la manifestación de una acción intencional se refiere, en realidad, a procesos que implican causas y efectos. Este concepto tiende a generar confusión y puede llevar a conclusiones de carácter fatalista. Esto se debe a que a menudo se asume que la intención de realizar una acción debe surgir de la agencia personal de un individuo sin estar vinculada a una causa externa.

Sin embargo, es importante destacar que existen causas involucradas. En otras palabras, cuando hablo de la inexistencia de la "intención," me refiero a un criterio específico de "intención": que un comportamiento o pensamiento emerja espontáneamente, sin ninguna causa subyacente, lo que es esencialmente el concepto de "intención" que se suele considerar: la aparición repentina de una secuencia de pensamientos que conduce a una acción. No obstante, independientemente de esto, un individuo posee la capacidad y la oportunidad de dirigir su atención hacia aspectos específicos de la realidad. La atención selectiva se refiere a aquella en la cual el objeto de atención ha sido discernido, razonado y se relaciona con una motivación particular del individuo, en la que la conciencia está involucrada.

Es importante no confundirse. Para que un individuo realice una acción particular, es necesario que exista una intención de llevar a cabo dicha acción, es decir, una conexión adecuada entre la acción y los factores que la determinan. Sin embargo, esto no implica que la intención no esté sujeta a determinantes o carezca de causas subyacentes. Lo que llamamos "intención" es, en realidad, un efecto que surge a partir de una causa. Este es el sentido que se plantea en las afirmaciones subsiguientes. La noción de libertad y responsabilidad, en parte, se resume de la siguiente manera: el proceso

asociativo en nuestra mente es lo que prevalece. Una vez que recibimos información, una mente donde los factores se asocian determinará una respuesta específica. Esta es la totalidad de las posibilidades existentes, ya que el resultado dependerá de las asociaciones presentes en la mente.

De la misma manera en que evaluamos una máquina según su funcionamiento y las respuestas que genera, sea acertadas o no, de acuerdo a nuestros estándares, también podemos evaluar una mente en función de cómo opera y qué produce con la información que recibe o busca. Podemos experimentar emociones relacionadas con una u otra cosa, independientemente de que tanto la mente como la máquina operen dentro del marco de la causalidad.

Podría afirmarse que uno no es responsable de sus acciones, pero lo que uno realiza está intrínsecamente vinculado al funcionamiento de su mente, y uno es, en esencia, su mente (tomando en cuenta que la mente se considera un producto del cerebro). Una de las causas de las acciones de uno es precisamente el funcionamiento de su mente, y dado que la mente es una causa, puede afirmarse que la mente tiene una responsabilidad parcial en las acciones de uno. En última instancia, considerando que uno es su mente, uno posee parte de la responsabilidad, en calidad de causa, por lo que realiza.

Además, para afirmar que uno puede evitar lo que hace, y no al contrario, se debe plantear la idea de la ausencia de funcionamiento mental. Sin el funcionamiento mental, no podemos llegar a conclusiones significativas. No obstante, es posible que uno cambie su conducta al establecer nuevas asociaciones que implican comportamientos distintos.

Para aquellos que niegan la responsabilidad individual, alegando que todo está determinado por los genes o el entorno, es pertinente preguntarse: ¿qué representa el individuo en esta perspectiva? Pareciera que se produce una desintegración de la persona. La genética y el ambiente son elementos que conforman la esencia de la persona; uno incorpora su entorno, y la genética influye y determina numerosos aspectos. Además, se encuentra la biología del individuo, su cerebro, su proceso de pensamiento, sus asociaciones y su toma de decisiones, todo esto es una parte integral de la persona. La integración es un aspecto crucial. Al separar estos elementos y atribuirles una responsabilidad exclusiva, se está despojando al individuo de

su identidad. La persona no solo recibe estos elementos, sino que es intrínsecamente estos elementos.

No debemos olvidar que las personas tienen la capacidad de establecer metas, y la genética y el ambiente no lo son todo; el proceso asociativo también es parte del individuo. Si incluso esto no forma parte del individuo, ¿de qué individuo estamos hablando? Todo lo que un individuo hace no se reduce exclusivamente a los niveles genéticos y ambientales; también implica su pensamiento, su capacidad asociativa, lo cual es inherente al individuo.

La noción de libre albedrío, tal como se plantea como ausencia de causas, no es una realidad. Sin embargo, la responsabilidad puede existir en la medida en que uno es consciente de que debe asumir la responsabilidad de sus acciones y las consecuencias que estas conllevan, y actuar en consecuencia. Además, uno debe reconocer que el funcionamiento de su mente es una causa de lo que realiza. En última instancia, cuando nos referimos a "uno," estamos haciendo referencia a ese aspecto mental y pensante, que es la esencia de uno. Otra consideración es que uno no tuvo otra opción, que todo está predeterminado, pero esto no afecta el hecho de que uno sea responsable. En el sentido de responsabilidad como causa, uno sigue estando dentro de la causalidad y continúa siendo un agente causal. En el sentido de responsabilidad como asumir las consecuencias de lo que uno causa, también es aplicable, especialmente si se considera que esto implica mayores beneficios o recompensas para los individuos que forman parte de una sociedad y coexisten entre sí.

Por otro lado, afirmar que uno no puede evitar sus acciones implica la suposición de una separación entre el "yo" y el funcionamiento mental y conductual. Esto dejaría al "yo" como una entidad estática, no influenciada por causas, lo cual es un concepto erróneo. En realidad, el funcionamiento mental causado es lo que da lugar al concepto de "yo". Uno debería decir más bien: "No puedo evitar ser yo", y para actuar con "libre albedrío" en el sentido de no causalidad, uno tendría que dejar de ser uno mismo, ya que en la realidad, la identidad de uno depende del funcionamiento causado de su cerebro.

Una conducta libre, en el sentido de carecer de causas, sería meramente arbitraria, es decir, no estaría respaldada por ninguna razón o causa

subyacente. Sin embargo, esto sería ilógico y no estaría en consonancia con la realidad. En la realidad, nada surge de la nada; siempre hay un límite, algo real que actúa como causa. Esta idea se discutió previamente en la primera parte de este trabajo. Por lo tanto, el libre albedrío no puede ser valorado si se concibe como una acción sin causas, ya que llevaría a acciones arbitrarias. De hecho, no considero que sea un valor, ya que contradice la idea de la agencia personal. En un sistema donde las cosas funcionan de acuerdo a la causalidad, el sistema puede estar orientado hacia un objetivo específico, pero en una situación de total aleatoriedad, esto no sería posible.

Algunos pueden argumentar que la ausencia de causas es positiva. Sin embargo, debemos juzgar los procesos por lo que son, no por si tienen opciones o no. Uno puede sentirse responsable de sus acciones, pero debemos evaluar las cosas según la realidad, y no podemos hablar de procesos "no causados" y juzgarlos en función de lo imposible. La actividad cerebral es la causa de la conducta y de la acción dirigida hacia metas. Cuando hablamos de intención o deseo, una definición más precisa de estos términos podría ser la relación entre un objetivo específico y la intensidad con la que se pretende alcanzarlo. Esto sería un criterio válido para la intención. La formación de estas intenciones y deseos está influenciada por causas. Estos aspectos son productos del cerebro, y la propia noción del "yo" o la identidad de uno resulta del trabajo activo del cerebro, que es la causa de estos conceptos. Sería incoherente afirmar que el "yo" o la identidad es el resultado de un proceso causado y, al mismo tiempo, afirmar que no está sujeto a causas. Sin un proceso cerebral de causa y efecto, nada de lo que es característico del ser humano sería posible.

El individuo es un agente causal, y el contexto social y los factores ambientales no actúan por sí mismos, sino a través de las acciones de los individuos. Sin embargo, la cuestión de la responsabilidad se refiere a cómo nos guiamos y comportamos, es una cuestión de actitud ante la conducta propia. El individuo es el elemento central cuando se trata de dañar a otro, por ejemplo, sabiendo que lo que hace está mal y aún así procede. Ya sea que pudiera o no haberlo evitado, es indiferente al hecho de si es capaz de remediar la situación, siempre y cuando los individuos involucrados y la justicia consideren que esto es importante.

La noción de agencia personal es una realidad innegable. La discusión gira en torno a la capacidad efectiva que tenemos para influir en los eventos. A menudo se argumenta que nuestros logros no dependen únicamente de nuestras acciones, sino que están influenciados por factores aleatorios, como la llamada "suerte", entendida como una circunstancia favorable para alcanzar un objetivo, una ventaja o una oportunidad específica. Aunque estos elementos aleatorios existen, no debemos caer en la falacia de asumir que no tenemos la capacidad de influir en los resultados.

En primer lugar, es importante considerar que ante circunstancias similares, algunas personas logran ciertos objetivos mientras que otras no. Esto sugiere la presencia de factores personales que desempeñan un papel fundamental en nuestros logros.

En segundo lugar, hay individuos que pueden estar expuestos a la misma "suerte", pero no todos logran aprovecharla de la misma manera. Esto resalta la importancia de nuestras acciones y de cómo sabemos aprovechar las oportunidades que se presentan. La "suerte" por sí sola no tiene la capacidad de elevarnos de nuestro estado actual y llevarnos a nuevos horizontes; detrás de cada oportunidad está la acción que el individuo puede emprender. Incluso si tenemos la fortuna de lanzar un producto al mercado en el momento oportuno, sin haberlo creado previamente, esa "suerte" carece de valor alguno.

En tercer lugar, la simple posesión de una oportunidad, como adquirir un piano, no garantiza por sí misma la habilidad de una persona para ejecutar una pieza musical compleja con perfección. La "suerte" no otorga de manera inherente esa habilidad. Lo que se pretende subrayar es que tenemos la capacidad de realizar acciones y que esta capacidad no puede ser negada. Además, las personas pueden experimentar recompensas en función de sus acciones y esfuerzos.

Consideremos que cuando alguien declara que no puede controlar un movimiento "voluntario", en realidad está expresando que no puede activar conscientemente ciertos patrones asociados a dicho movimiento. Estos patrones pueden ser tanto claves internas como externas que desencadenan una experiencia consciente. Tomemos, por ejemplo, el proceso creativo, que se refiere a la generación de ideas consideradas novedosas. Durante este proceso, el cerebro tiene un objetivo en mente, y comienza a activar redes

neuronales de manera específica basándose en la estructura de estas redes y en la dinámica cerebral en ese momento.

Este proceso implica la activación de conexiones neuronales, comenzando quizás por aquellas que están más "cercanas" en términos de relaciones entre patrones neuronales. La noción de "cercanía" no se limita al espacio, ya que puede referirse a la proximidad de patrones neuronales en términos de similitud o la cantidad de etapas que deben recorrer las asociaciones para llegar a una conclusión. A través de este proceso se generan diversas asociaciones que son compatibles con el objetivo inicial, es decir, se busca una solución al problema planteado.

Es esencial que exista un proceso asociativo (que en muchos casos puede ser de naturaleza inconsciente) que evalúe las consecuencias de aplicar estas asociaciones al objetivo inicial. Se consideran "efectivas" aquellas asociaciones que generan una solución útil, y ciertas redes neuronales, aunque tengan una relación de contenido baja, representan soluciones más originales desde esta perspectiva de asociaciones. Para establecer similitudes, es posible que se activen otras redes neuronales cuyo propósito principal sea representar la relación entre el objetivo inicial y las asociaciones "solución". El encadenamiento entre estas activaciones se produce debido a la estructura previa de las redes y a la dinámica cerebral en ese momento, donde el conocimiento está interconectado y una activación lleva a otra, impulsada por la estructura de las conexiones nerviosas y la actividad cerebral.

Podríamos decir que cuando un conjunto de conocimiento coincide o se asemeja en cierto grado al esquema de solución (aunque este término sea impreciso, como mencioné previamente), se activa y emerge como una solución. En general, a medida que la asociación se vuelve más compleja y comprende múltiples conexiones, se considera que la solución es más creativa (aunque esto no sea una regla inflexible). El proceso de evaluación no es más que la activación de patrones, impulsada por otros patrones entre las redes activadas, y a menudo implica múltiples asociaciones. La creatividad también implica dejar de lado las asociaciones habituales y activar patrones diferentes en respuesta a estímulos familiares, lo que genera nuevas asociaciones.

Un proceso análogo se puede observar en todas las funciones mentales, ya que se fundamentan en asociaciones de esta naturaleza. De acuerdo con mi

perspectiva, gran parte de las funciones mentales se basa en asociaciones.

Nuestros cerebros, a su vez, tienen la capacidad de configurar ciertos objetivos a través de la formación de asociaciones entre diferentes elementos, lo cual organiza las conductas a largo plazo. Este proceso se podría considerar como la creación de lo que a veces se denomina un "código racional de valores", que guía nuestras acciones. Sin embargo, es crucial destacar que este proceso no es "a-causal" ni independiente de hechos concretos. Está determinado por los mecanismos inherentes a las asociaciones, tanto internas como externas, que dan lugar a una interacción compleja. La cuestión central se centra en los objetivos y las acciones, así como en la posibilidad de llevar a cabo acciones, que es la única forma de libertad posible.

Bajo este enfoque, ciertas concepciones relacionadas con la mente, como intención, deseo, yo, y evaluación, podrían considerarse inadecuadas, ya que el "yo", por ejemplo, es el resultado de un proceso de formación de asociaciones.

Es importante resaltar la cuestión de lo activo en comparación con lo pasivo en lo que respecta a las asociaciones entre elementos, es decir, si se genera una asociación o si esta es generada, especialmente a nivel cerebral. En consideración de que las causas son estructurales, siempre existe un elemento activo en lugar de pasivo en la causalidad. Somos sujetos y participantes activos en lugar de objetos o receptores de eventos, por así decirlo. Esto no contradice lo mencionado anteriormente sobre la causalidad a nivel cerebral y lo que se entiende como intención. El cerebro determina un comportamiento en lugar de ser determinado pasivamente, ya que existe una estructura que genera y causa cambios en las estructuras subyacentes. En el caso del cerebro, nos referimos a las estructuras cerebrales, como las neuronas, sus conexiones y las células de soporte, entre otras. Aunque pueda haber una componente de azar ontológico en la forma en que cambian los estados, existe una estructura subyacente que influye en la configuración de las cosas y genera, al menos en parte, una configuración particular.

Esto es relevante cuando se aborda la cuestión de la responsabilidad, el mérito y la recompensa, tal como se discutirá en las secciones siguientes de este trabajo. En relación a esto, al afirmar que hay recompensas por las acciones a pesar de la existencia de determinación, algunos argumentarán que

lo que uno puede hacer es realmente lo que el ambiente puede hacer a través de uno. Sin embargo, esta perspectiva es absurda. Las asociaciones que dan lugar a una acción se basan en la percepción individual del ambiente y su relación con otros elementos. Esto se refiere a la dimensión única de cada individuo. Incluso si se considerara que el ambiente tiene un papel predominante, las acciones específicas que uno lleva a cabo dependen de cómo uno percibe y asocia ese ambiente con otras experiencias. Por lo tanto, se puede afirmar que es lo que un individuo en particular es capaz de hacer. Incluso en situaciones en las que el ambiente juega un papel central, las recompensas siguen estando relacionadas con lo que uno realiza, ya que existen acciones complejas y creativas que pueden ser atribuidas a un individuo en particular, a pesar de ambientes similares, debido a que cada individuo es único como organismo. Aunque la genética puede influir, no es preciso decir que la genética nos determina por completo. Cada individuo es una manifestación de la genética y la influencia del ambiente, y la persona es una entidad activa que influye en ciertos aspectos de su vida, dado su carácter estructural.

A veces se plantea una dicotomía en relación a este tema, pero según los criterios que presento aquí, esta dicotomía no es válida. Hablar de la ausencia de libre albedrío en un universo determinista no debería impedir la experiencia de recompensa por nuestras acciones (abordaré en detalle la cuestión de la recompensa y la autoestima más adelante, dado su papel crucial en mi perspectiva ética).

Desde mi punto de vista, la vivencia emocional negativa, expresada en forma de arrepentimiento por acciones pasadas que hubiéramos preferido no llevar a cabo, a menudo es desproporcionada si se basa en la creencia de que podríamos haber actuado de manera diferente. Desde la perspectiva de un universo estructurado y determinado, no podríamos haber actuado de otra manera; lo que ocurrió se desarrolló de acuerdo a las estructuras preexistentes de los estados involucrados. La posibilidad de haber actuado de forma diferente no debería estar presente como un factor que nos genere sensaciones negativas.

Esto no significa que no experimentemos una forma más razonable de arrepentimiento, una emoción que refleje la evaluación negativa de lo que

hicimos y que nos ayude a condicionarnos para no repetir esos errores en situaciones similares. Sin embargo, este entendimiento del determinismo, que nos exime de sentir culpa o arrepentimiento en el sentido mencionado anteriormente, no impide que sintamos recompensa por nuestras acciones, bajo la creencia de que no podríamos haber actuado de otra manera. La recompensa asociada a nuestras acciones se relaciona con la evaluación del sistema, es decir, con nuestra estructura y sus capacidades, independientemente de si esta estructura está determinada o no. Este aspecto del sistema está relacionado con el juicio sobre la creencia de poder haber actuado de manera diferente. Por lo tanto, en este contexto, son dos cuestiones independientes que no se excluyen mutuamente: una se refiere al sistema, lo que puede hacer y es capaz de hacer, y la otra se refiere a si está determinado o no. Sostengo que la recompensa está asociada con lo primero, es decir, con lo que somos capaces de hacer, independientemente de cómo esté estructurado el sistema.

Nuestro entendimiento del mundo se origina en asociaciones que, en última instancia, se refieren a la realidad percibida, con la posibilidad de estar influenciadas por factores internos de naturaleza biológica. También hacen referencia a los estados internos del individuo. Nuestro mundo mental, construido a partir de estas asociaciones, se fundamenta en la percepción de la realidad y la percepción de la realidad de otros individuos. En un momento dado, nuestra forma de funcionar y la activación de ciertos patrones están relacionados con estados internos, como el estado de ánimo. Todos estos elementos se entrelazan en nuestras concepciones, que, en última instancia, hacen referencia a objetos físicos y a las relaciones entre estos objetos físicos (según el criterio de relación previamente formulado). Estos objetos pueden ser percibidos o inferidos a través de relaciones entre objetos físicos, como las partículas elementales. Incluso se considera "objeto percibido" a aquellas cosas que un individuo manifiesta y que solo existen en su mente, manifestándose a través de su conducta. Estas concepciones también pueden referirse a estados internos.

Aunque estos estados internos no implican una realidad externa a uno mismo ni están activados por entidades externas, pueden ser una expresión subjetiva de cómo funciona el cerebro en un momento dado o cómo ciertos patrones se activan debido a ciertas causas, en lugar de entidades externas.

Incluso en estos casos, las asociaciones hacen referencia a una experiencia particular que, en última instancia, se relaciona con algún aspecto de la realidad, aunque se refiera a una dimensión subjetiva de la misma.

Por ejemplo, consideremos un patrón que se activa en respuesta a una entidad externa al sujeto, lo que implica una experiencia de percepción de la realidad. Si la estructura bioquímica de esos patrones cambia por diversas razones, puede generar una experiencia subjetiva interna, un estado interno del individuo. Este estado no se manifiesta debido a la influencia de algo externo en la realidad, sino que surge de la forma en que funciona ese patrón específico activado en un momento particular.

Pensemos en ciertos estados internos que son inducidos por el consumo de sustancias psicoactivas. Aunque la activación de patrones está relacionada con objetos en la realidad, la forma en que funcionan esos patrones en un momento dado crea una experiencia particular, un estado interno. Este estado no está vinculado a un objeto externo que active un patrón sensorial.

En definitiva, nuestras asociaciones se basan en última instancia en lo percibido en la realidad, tanto en lo sensorial como en los estados internos, ya que, al rastrear las asociaciones, estas últimas pueden referirse a cualquiera de estas dos posibilidades.

Las asociaciones presentes en nuestras definiciones se refieren, en última instancia, a la realidad o a estados internos, ya sea de manera intrínseca o a través de las asociaciones que componen estas definiciones. En última instancia, estas asociaciones hacen referencia a aspectos percibidos en la realidad. Por ejemplo, se refieren a que las asociaciones vinculadas a un concepto implican la activación de patrones en nuestro cerebro en respuesta a estímulos percibidos externamente, lo que da lugar a la experiencia de percepción. En este contexto, el agente activador es una entidad en la realidad externa al sujeto. También hacen referencia a que, en última instancia, la forma en que funciona nuestro cerebro en un momento específico refleja una experiencia subjetiva e interna particular.

En este sentido, lo abstracto hace referencia a algo que existe en la realidad, considerando que lo que activa representa algo en la realidad externa al sujeto. Esto se manifiesta en las asociaciones que componen un concepto,

en última instancia, o hace referencia a estados internos. Es importante señalar que el concepto y su definición existen exclusivamente en la mente de los individuos y no tienen una existencia independiente en la realidad. Forman parte de la realidad de la psicología de los individuos y no trascienden más allá.

También es posible que existan asociaciones de cosas que se unen al concepto y forman su definición, incluso si estas asociaciones no se manifiestan efectivamente en el mundo real. De esta manera, las asociaciones de cosas que no tienen una correspondencia con la realidad externa y la definición que, en sí misma, no tiene una manifestación efectiva en el mundo, representan lo que está limitado al ámbito mental y es propio de los sujetos. Estas ideas y conceptos quedan circunscritos a la única realidad que los mantiene, es decir, nuestros cerebros.

El concepto de justicia, por ejemplo, se refiere a ciertas conductas, acciones, actitudes, etc., que calificamos como "justas". Las asociaciones vinculadas a este término hacen referencia a la realidad. Del mismo modo, el concepto de "libertad" se relaciona con conductas, situaciones, contextos, etc., que consideramos "libres". Todo este proceso se fundamenta en la experiencia, en lo que se manifiesta en la realidad individual de cada uno, es decir, en el mundo subjetivo de los individuos. Incluso los números hacen referencia a cuantificaciones de objetos reales, y se podría argumentar que se parte de esta referencia para comprenderlos, ya que "uno", por ejemplo, sin estar asociado a algo, carece de significado, es una entidad sin existencia propia. Si rastreáramos las asociaciones que tenemos sobre las cosas en relación con las asociaciones que constituyen esas cosas, finalmente nos encontraríamos con una referencia a un objeto en la realidad o a estados internos.

Las matemáticas, por ejemplo, pueden referirse a asociaciones de cosas que no implican relaciones en la realidad, sino que solo tienen sentido en la mente, pero no fuera de ella. No obstante, este tipo de abstracciones matemáticas no pueden existir independientemente de la realidad, ya que en última instancia, las abstracciones se relacionan con la realidad a través de las asociaciones que las conforman. Existen generaciones de asociaciones de cosas en nuestra mente relacionadas con las matemáticas, y se intenta verificar

su validez dentro del sistema matemático. Estas abstracciones matemáticas, en la medida en que se generan en nuestra mente, hacen referencia, en última instancia (en las asociaciones de asociaciones), a aspectos percibidos en la realidad.

El hecho de que existan proposiciones axiomáticas indemostrables e indeterminables dentro de un sistema matemático es una manifestación de la imposibilidad de trascender la existencia, ya que no podemos ir más allá de nuestros propios presupuestos y debemos basarnos en ellos para cualquier explicación. En el caso de la existencia, la segmentación o determinación numérica de un área carece de sentido si ni siquiera existe el espacio como entidad independiente.

Si consideramos un conjunto, como el conjunto de las llamadas "ideas abstractas", podríamos argumentar que este conjunto es una idea abstracta y, por lo tanto, pertenece a sí mismo. La noción de lo abstracto, como algo real independiente de los individuos, no es válida, ya que surge de la confusión de considerar las definiciones como entidades reales (fuera de nuestra mente), cuando son las asociaciones de esas definiciones las que tienen una existencia real. La definición de conjunto no es una entidad real en sí misma, sino que son las asociaciones que conforman esa definición las que tienen un significado real, o podríamos decir que lo abstracto se limita a los confines de nuestra mente, ya que carece de existencia en la realidad externa.

Cuando rastreamos las asociaciones de un concepto, llegamos en última instancia a un límite donde un término designa de manera arbitraria un objeto o entidad percibida en la realidad (a excepción de casos de alucinaciones, que aún son creídas como reales) o un estado interno. Incluso en el caso de los conceptos considerados abstractos, su base en las asociaciones hace referencia, en última instancia, a algo percibido en la realidad o a estados internos. La generación de asociaciones que forma un concepto abstracto existe únicamente en la mente de los individuos. Esto no implica que carezca de existencia, ya que todo forma parte de la existencia, pero existe en nuestra mente; de lo contrario, no podríamos hablar de ello.

El concepto de conjunto implica un criterio con respecto a algún elemento, que es el objeto al que hace referencia el conjunto. No podríamos referirnos al conjunto de algo si no pudiéramos definir ese algo, ya que nada

podría pertenecer a ese conjunto. Las definiciones nunca representan un criterio absoluto en el sentido de ser una entidad existente de manera independiente en la realidad. Los criterios se relacionan, como mencioné antes, con asociaciones de cosas en la realidad en última instancia o con estados internos, si rastreamos las asociaciones de las que están compuestas. Dependiendo de lo que nos refiramos, las asociaciones pueden variar, pero no la definición de la cosa en sí.

Así, el conjunto, o la noción de lo abstracto, nunca puede ser real por sí mismo en la realidad, solo existe en la mente de los individuos, no puede existir como una noción abstracta en el sentido platónico de una idea fuera de la realidad. En este sentido, afirmaciones como "hola", "quizás", "tal vez" o "¡cielos!" hacen referencia a conductas de los individuos o a la psicología de los sujetos. Las llamadas ideas abstractas que pertenecen al conjunto anterior implican asociaciones de objetos reales en última instancia o estados internos, o incluso ambos. La noción de conjunto abstracto no existe en el mundo real, solo en el mundo de nuestra mente, como una generación de asociaciones de cosas, pero estas asociaciones, en última instancia, hacen referencia a la realidad en algún punto, ya sea al mundo fuera de la mente de los sujetos o a aspectos internos. La referencia finaliza en la experiencia subjetiva, ya sea de tipo sensorial (como la percepción de algo existente fuera de uno) o de tipo interno (como los estados de ánimo, por ejemplo). Dado que asociamos las asociaciones de cosas al término "conjunto", lo real son estas asociaciones de cosas.

El sentido o significado de una afirmación se basa en las asociaciones que la afirmación implica. La verdad de una afirmación depende del criterio de verdad, es decir, de las asociaciones que se relacionan con el término "verdad" y de los criterios relacionados con las nociones involucradas en la afirmación.

Por ejemplo, si decimos "algunas sillas tienen 4 patas," la veracidad de esta afirmación dependerá del criterio que definamos para el término "silla" y nuestra noción de verdad. Si establecemos que una silla es un objeto diseñado para sentarse y puede tener múltiples patas, y que la verdad de una proposición se refiere a una relación de cosas existente en la realidad externa al sujeto, entonces la afirmación será verdadera.

Sin embargo, podemos cambiar el criterio y definir una silla como un

objeto con exactamente 5 patas. Esto modificaría la verdad de la proposición, ya que bajo este nuevo criterio, los objetos con 4 patas no serían "sillas," aunque existan en la realidad. A menudo, en la práctica, simplificamos nuestros conceptos y consideramos que un objeto con 4 o 5 patas sigue siendo una "silla" debido a similitudes obvias, aunque la cantidad de patas puede ser una característica asociada al término "silla."

El problema surge cuando alguien intenta definir una silla y establece un criterio como absoluto. Por ejemplo, si decimos que "las sillas están hechas de 4 patas," esto dependerá de la definición que demos a "silla." Las asociaciones de un término pueden ser intencionalmente generadas en cualquier momento, lo que hace que sean "arbitrarias" en el sentido de que no hay una necesidad inherente de que un grupo de asociaciones esté vinculado a un término en lugar de otro grupo. Todo depende de las asociaciones que establecemos y los criterios que utilizamos. El error común es considerar que estos criterios existen de manera absoluta, independientemente de los individuos que los determinan.

Este concepto tiene implicaciones significativas en diversos aspectos y es relevante para comprender las discusiones en la esfera intelectual. A menudo, las discusiones se centran en la definición y los criterios asociados con ciertos términos, y es importante reconocer que estos criterios son construcciones humanas y pueden variar según el contexto y la intención del uso del lenguaje.

Decir, por ejemplo, "los relojes miden el tiempo" depende de nuestra definición de lo que consideramos un "reloj." El significado de la palabra "reloj" parece estar vinculado a su función de medir el tiempo, lo que implica que un reloj es un dispositivo destinado a esta tarea. Sin embargo, esta definición plantea interrogantes cuando consideramos otros dispositivos que también miden el tiempo y algo más, como las pulsaciones del corazón. ¿Deberíamos llamar a estos dispositivos "relojes"? O, ¿reservamos el término "reloj" exclusivamente para los dispositivos que miden exclusivamente el tiempo?

La designación de lo que consideramos un "reloj" depende de nuestras propias asociaciones y definiciones. Por ejemplo, uno podría medir el transcurso del tiempo utilizando un péndulo y, en ese caso, no lo llamaría "reloj," sino "péndulo." Sin embargo, en la realidad, existen dispositivos a los

que generalmente llamamos "relojes" y que se utilizan para medir el tiempo. Nuestra comprensión de lo que constituye un "reloj" se basa en las asociaciones de conceptos que tenemos con los términos "dispositivo" y "tiempo." La relación entre los términos y las asociaciones de conceptos es, en última instancia, arbitraria.

A pesar de esta arbitrariedad, podemos comprender y comunicar eficazmente nuestras ideas, ya que la comprensión se basa en la asociación de conceptos. Estas asociaciones, a su vez, se remontan en última instancia a la percepción de entidades en la realidad o a la experiencia subjetiva, como los estados de ánimo. Nuestra comprensión se basa en estas asociaciones, y no existe un "vacío" en nuestro entendimiento; todo está conectado mediante asociaciones. Todo parte de cómo asociamos conceptos y cómo percibimos el mundo que nos rodea.

La idea de que las definiciones dependen de nosotros y que podemos establecer múltiples criterios para un término refleja la naturaleza subjetiva de nuestras asociaciones. Las definiciones en sí mismas nunca son absolutas ni están presentes en la realidad externa, solo existen en forma de asociaciones de conceptos en nuestra mente. Esto se debe a la forma en que asociamos y percibimos las cosas, lo que da significado a los términos en nuestra mente.

Una asociación de conceptos puede ser verdadera para un momento y un lugar determinado, o bien, por su propia naturaleza, puede ser cierta en todos los momentos y lugares, como un axioma matemático. Una única posibilidad puede ser verdadera en un momento dado, y no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo en el mismo momento y lugar. Esto establece límites a la realidad, y, por ejemplo, nos dice que es imposible que dos objetos ocupen el mismo lugar al mismo tiempo. La verdad de una proposición también dependerá del criterio que apliquemos a esa afirmación, pero los criterios no son absolutos.

El criterio que tenemos para términos como "silla" nos permite evaluar si una afirmación basada en ese criterio es cierta o falsa. La verdad de una proposición puede cambiar en función del tiempo y las circunstancias, lo que demuestra la posibilidad de que algunas cosas sean verdaderas en un momento y no en otro. Esto también destaca la importancia de ser precisos en nuestros términos y de las asociaciones de conceptos que vinculamos a esos

términos.

La verdad puede ser relativa a un tiempo específico, lo que sugiere que la realidad tiene estados discretos particulares que varían con el tiempo. La cuestión central es que las asociaciones de conceptos en nuestra mente, relacionadas con los términos, pueden corresponder a la realidad, mientras que las definiciones en sí mismas solo existen en nuestra mente. Las asociaciones de conceptos representan las imágenes mentales de objetos que atribuimos a los términos, así como los usos que hacemos de esos objetos y nuestras diversas experiencias y asociaciones con ellos. Estas asociaciones dan significado a términos como "silla" o "tiempo."

El significado de un término puede basarse en la asociación con un objeto en la realidad, pero no se limita a esta única fuente de significado. Puede derivar de múltiples objetos, situaciones específicas con objetos, usos, asociaciones a estados internos y más. Los términos tienen significado porque están relacionados con diversas asociaciones de conceptos que, en última instancia (cuando se rastrean todas las asociaciones de conceptos), hacen referencia a la realidad externa o a estados internos. La verdad depende de los criterios empleados para evaluarla. Según otro criterio de verdad, las proposiciones axiomáticas o las afirmaciones matemáticas, como "1+2=2", no dependen de un momento y lugar específicos.

La realidad, como único ente existente, se manifiesta a través de una estructura lógica que sirve de andamiaje a su propia naturaleza. Cualquier noción que no haga referencia a la realidad y su funcionamiento carece de existencia real, ya que todos los estados internos pertenecen a este universo de lo concreto. Pero, ¿a qué se refiere entonces la no-existencia? Esta noción se relaciona con lo que está vinculado a la realidad, y cualquier concepto que surja está intrínsecamente ligado a la realidad, pues de lo contrario sería incomprensible. La no-existencia solo puede entenderse en contraposición a la existencia, y, por ende, partimos siempre de la base de la realidad.

Tomemos, por ejemplo, la noción de "valor" en relación con un objeto o concepto. Esta idea deriva de juicios de valor y, según el criterio convencional, no existe como entidad "abstracta" en la realidad, es decir, no hay una entidad llamada "valor" que exista fuera del sujeto. Lo que existen son comportamientos basados en esos valores, pero estos residen en la mente

individual, aunque el criterio de valor pueda variar de una persona a otra. Estos juicios de valor son manifestaciones de la actividad cerebral humana.

Cuando hablamos de algo teniendo valor para una persona, esta valoración es única para ese individuo y no existe como una entidad objetiva en la realidad que pueda percibirse de manera directa. La única objetividad que puede atribuirse a los valores es aquella que se deriva de un criterio. Por ejemplo, si tomamos el criterio de la supervivencia como un fin, podemos objetivamente decir qué opción seguir en función de ese criterio. Del mismo modo, si uno define la belleza en función de una característica X, se puede evaluar objetivamente si algo es bello o no según si presenta dicha característica.

El valor y la objetividad en relación con algo se derivan de un propósito o un criterio. Estos propósitos no son entidades que existan en la realidad de manera independiente, como dictámenes de la naturaleza, sino que son determinados por los individuos. Dado que diferentes individuos pueden tener diferentes propósitos, es posible que los mismos objetos reciban valoraciones diferentes. Por lo tanto, el valor de algo, como el alimento, puede ser objetivo si el propósito de una persona es la supervivencia, pero no existe ningún propósito o valor objetivo fuera del sujeto que determine que uno deba vivir en primer lugar. Los propósitos dependen de asociaciones mantenidas por la mente del sujeto y son determinados por él mismo, no son entidades separadas de la realidad.

La realidad es un concepto simple, es lo que es, sin adornos ni adiciones. Sin embargo, cuando nos referimos a los valores, según el criterio previamente mencionado, como entidades abstractas independientes de los individuos, estamos traspasando los límites de la realidad y la existencia misma. Esto implica que no son elementos verdaderamente reales. Cuando afirmamos que una entidad abstracta no existe de forma independiente en la realidad, estamos señalando que carece de existencia más allá de la mente de un sujeto. Estas entidades abstractas involucran asociaciones y hechos que existen únicamente en la mente del individuo y no trascienden al ámbito externo a ella. Esto plantea la cuestión de si existe algo fuera del sujeto que active sus percepciones.

Tomemos como ejemplo una asociación: "sobre la mesa hay una taza".

Esta afirmación representa una posibilidad real y lo único que puede considerarse como real. Sin embargo, no podemos proporcionar definiciones absolutas de lo que constituye una "mesa" o una "taza", ya que al hacerlo estaríamos imponiendo un criterio único, cuando en realidad podríamos presentar diferentes criterios basados en la generación o establecimiento de asociaciones. Las asociaciones que conectamos con los términos "mesa" o "taza" pueden ser reales, es decir, pueden estar vinculadas a cosas específicas que el término pretende representar. La asociación de cosas es lo único que podemos afirmar como real, mientras que los objetos y sus asociaciones con los términos dependen del sujeto, y las definiciones no son absolutas.

Cuando afirmo que "A es bueno", esto es una apreciación personal que parte de mí mismo, pero para otra persona, "B" podría ser considerado bueno en lugar de "A". La objetividad solo se aplica a la veracidad de las asociaciones de cosas que una relación de la realidad expresada por un término implica, y esta relación se establece en función de un criterio de verdad. Al establecer un criterio para determinar lo que es bueno, podemos evaluar objetivamente si algo cumple con ese criterio o no. Sin embargo, es importante destacar que el criterio en sí es establecido por el individuo y no es una verdad absoluta.

En nuestra vida mental, cada cosa se representa como una asociación de elementos. Tomemos el ejemplo de la palabra "mesa" como un término. Para comprenderlo, en parte, asociamos esta palabra al objeto que representa. Para entender el objeto "mesa," incorporamos diversas asociaciones, como su uso, una imagen mental de ella, o experiencias relacionadas con el concepto. Este aspecto mental se basa en una red de asociaciones, y podemos determinar si estas asociaciones se corresponden con la realidad externa al sujeto. En otras palabras, evaluamos si estas asociaciones tienen un fundamento en el mundo real.

Cuando intentamos definir "mesa," podríamos decir que es "esto" y "aquello." Sin embargo, al profundizar, nos encontramos con la paradoja de que "esto" y "aquello" pueden estar definidos nuevamente como "mesa," lo que nos lleva al ciclo de "mesa es mesa." Para evitar que la comprensión sea redundante, es necesario que vayamos más allá de las palabras en nuestra mente. La comprensión real del concepto "mesa" implica la asociación de la

palabra con algo concreto que experimentamos en la realidad: una mesa física.

Podemos establecer asociaciones específicas con el concepto de "mesa," como decir que tiene cuatro patas, haciendo referencia a una mesa particular. Sin embargo, si generalizamos y afirmamos que "todas las mesas tienen cuatro patas," estamos imponiendo un criterio que difiere de uno que podría indicar que existen mesas con seis patas. Las definiciones, por lo tanto, no pueden considerarse absolutas, ya que son construidas por individuos en función de cómo nuestra mente se relaciona con las cosas y las experiencias concretas.

También es importante reconocer que la verdad, en el contexto de un mismo criterio, puede variar según el tiempo y el lugar, es decir, depende de las circunstancias materiales específicas. Por ejemplo, la verdad sobre el número de patas de una mesa puede cambiar en función del estado material en un momento dado y en un lugar particular.

Puedo establecer asociaciones que no corresponden necesariamente a relaciones objetivas en la realidad. Las definiciones, en su esencia, nunca reflejan una verdad absoluta que exista fuera del ámbito de la conciencia individual. En otras palabras, no podemos afirmar con certeza lo que las cosas son en un sentido definitivo, pero sí podemos describir y analizar las relaciones y asociaciones que las cosas tienen entre sí, así como el proceso subyacente en estas conexiones.

Cuando nos referimos a la realidad o a un estado interno, lo hacemos a través de la lente de la percepción, la sensación y la interpretación de elementos tanto internos como externos. Por ejemplo, cuando decimos "una mesa es eso, eso que percibo," estamos estableciendo una relación entre un concepto (una mesa) y nuestra percepción de ese concepto. En esta ecuación, "A es igual a A."

Sin embargo, surgen desafíos cuando consideramos que lo percibido puede ser un recuerdo o algo ausente en el momento. En tales casos, ¿cómo podemos comunicar efectivamente la naturaleza de lo que percibimos a otros? Aquí entra en juego la cuestión del acuerdo en la definición de términos, como "mesa". La naturaleza de la definición puede ser una construcción subjetiva, dependiente del individuo que la formula, o estar influenciada por factores

sociales que reflejan la percepción común del mundo. En última instancia, el verdadero entendimiento surge cuando existe un consenso en torno a la definición de un concepto, aunque este consenso no siempre sea alcanzable.

Este enfoque refleja el funcionamiento de nuestra mente, donde las definiciones representan herramientas cognitivas que utilizamos para comprender el mundo que nos rodea. Sin embargo, es crucial recordar que estas definiciones, aunque útiles, están intrínsecamente limitadas a la esfera de nuestras experiencias individuales y a nuestros procesos mentales.

¿Implica todo esto que es imposible formular definiciones precisas? En realidad, la tarea de definir algo de manera absoluta resulta inalcanzable. Incluso en el contexto de la comprensión y la comunicación lingüística, nuestras definiciones no encapsulan la experiencia subjetiva de percepción, que se relaciona con ciertos objetos y que forma parte de nuestras asociaciones. Este elemento de la experiencia no puede ser completamente transmitido mediante el lenguaje, siendo exclusivamente experimentado por la persona en cuestión.

En última instancia, nuestras concepciones se relacionan con objetos o entidades en la realidad que percibimos, o con estados subjetivos que experimentamos internamente. Estos vínculos se establecen al seguir las cadenas de asociaciones. Estas conexiones constituyen la base de nuestros conceptos y permiten la comprensión mutua en la comunicación.

Si deseamos definir un término como "vaso," podemos afirmar que un "vaso" es un fenómeno que requiere una causa para mantener su "solidez" como concepto, lo que posibilita su comprensión. Sin embargo, la comprensión última del concepto "vaso" se encuentra en la percepción, es decir, en una asociación que creamos con algo que observamos en la realidad. Esta experiencia perceptual trasciende el lenguaje y solo puede ser señalada, pero no comunicada de manera directa.

Las definiciones que se enmarcan dentro del lenguaje no logran alcanzar este nivel fundamental de la experiencia. Al intentar definir "vaso," nos vemos atrapados en una aparente regresión infinita, ya que cada definición nos lleva a otro concepto que, a su vez, puede necesitar definirse. Sin embargo, esta regresión infinita es solo aparente, ya que nuestro léxico está limitado y, en

última instancia, nos lleva de nuevo a conceptos previamente comprendidos.

Pero cabe preguntarnos cómo es posible que los conceptos, que en última instancia son circulares, mantengan su efectividad y significado sin una base sólida en otros conceptos. La razón detrás de esto es que los conceptos se apoyan en asociaciones con lo percibido en la realidad o con estados internos. Lo percibido en la realidad actúa como una causa sólida que garantiza la comprensión, ya que no requiere un objeto previo para ser percibido, sino que se manifiesta en un lugar y momento específicos, lo que lo hace accesible a nuestra percepción.

Incluso términos como "tal vez," "quizás," o "¡cielos!" reflejan conductas y expresiones lingüísticas observadas en la realidad, y hacen referencia a aspectos adicionales de la realidad, es decir, a la intención que el individuo tiene al usar esas expresiones en relación con lo que están señalando en el mundo real.

Cuando menciono la asociación con algo percibido en la realidad, hago referencia a la activación de estructuras biológicas específicas dentro del individuo, en respuesta a entidades específicas presentes en la realidad que desencadenan dichas estructuras. En este proceso, el cuerpo no incorpora o absorbe ningún aspecto de la realidad, sino que se activa como respuesta a lo que percibe en el entorno. La percepción se manifiesta a través de la activación de patrones neuronales particulares, originados por la presencia de entidades en la realidad, por ejemplo.

Estos patrones neuronales se encuentran en el nivel sensorial, es decir, su activación se origina en respuesta a entidades que existen en la realidad externa a la persona. Además, estos patrones pueden activarse de formas que no están directamente ligadas a estímulos en la realidad externa, sino que involucran estados internos. Son estos patrones neuronales y su activación los que sirven como base para las asociaciones entre cosas.

El significado de un concepto se construye en función de estas asociaciones entre cosas, que, en última instancia, hacen referencia a objetos y estados internos, así como a las percepciones de entidades externas al individuo.

Poseemos experiencias subjetivas de lo que denominamos el mundo

exterior, así como de nuestros estados internos. En nuestra percepción, que implica tanto la activación de estructuras biológicas, como el funcionamiento de dichas estructuras, llegamos a la conclusión de que existen dos elementos fundamentales que conforman nuestras experiencias, y estos elementos constituyen toda la evidencia con la que contamos. El primero de estos elementos es la activación de algo, lo cual involucra nuestras estructuras biológicas, específicamente el sistema nervioso, así como la forma en que dichas estructuras operan, lo que influye en nuestras experiencias internas. El segundo elemento es algo que desencadena esta activación, como entidades físicas en el caso de nuestras experiencias del mundo exterior, o en el caso de nuestros estados internos, un conjunto de patrones de activación que pueden expresar un estado específico, aunque estos patrones no sean directamente activados por entidades físicas externas. Esta activación interna podría relacionarse, por ejemplo, con cambios bioquímicos en el cerebro o la actividad de ciertos patrones neuronales, aunque esta activación puede ser una consecuencia de la experiencia sensorial.

En última instancia, llegamos a la conclusión de que el primer elemento (la activación de algo) pertenece al segundo (la realidad). Esto nos lleva a la noción de que si solo existiera la estructura biológica, esta tendría que tener la capacidad de activarse por sí misma, lo que nos llevaría nuevamente a considerar dos componentes: algo activado y algo que activa, o en última instancia, causa y efecto. El hecho de que los seres humanos hayan podido sobrevivir como especie sugiere que lo que activa está intrínsecamente relacionado con la realidad exterior a nosotros. Esto indica que hay una realidad objetiva que existe más allá de nuestra percepción individual.

La percepción en última instancia se fundamenta en la experiencia sensorial, tanto de la realidad exterior como de nuestros estados internos. Estas experiencias son la base de las asociaciones que creamos, ya que estas asociaciones se refieren a estas experiencias en su núcleo. El significado y la comprensión de algo se derivan de estas asociaciones, pero solo las asociaciones en sí mismas pueden ser comunicadas. La experiencia sensorial y los estados internos son experiencias personales y subjetivas, y no pueden ser transmitidos directamente a otros. Lo que podemos comunicar son las asociaciones que hemos creado, y el significado depende de estas asociaciones. Podemos compartir diferentes asociaciones con otros, pero lo

que estas asociaciones implican en términos de experiencias sensoriales y estados internos es una cuestión personal, única para cada individuo.

Por ejemplo, cuando afirmamos "el sol brinda calor," estamos evocando asociaciones directas con experiencias sensoriales. Los significados que atribuimos a conceptos y objetos en nuestro lenguaje, así como los criterios y definiciones que establecemos, están basados en estas asociaciones. Sin embargo, la experiencia sensorial y los estados internos a los que se asocia una expresión dependen de las vivencias personales de cada individuo. En última instancia, cuando intentamos expresar lo que entendemos acerca de algo, dependemos de que las asociaciones que compartimos con otros evocan sus propias experiencias sensoriales y se asemejan a las nuestras para que podamos lograr una comprensión compartida.

El aspecto más complejo de comprender radica en cómo la activación de patrones específicos en el cerebro se convierte en la experiencia subjetiva individual, lo que se conoce como "qualia". Este último concepto es central en la noción de conciencia, ya que la conciencia podría simplificarse como el sustantivo del verbo "conocer". Sin embargo, la conceptualización de la conciencia ha resultado problemática, dado que ha incluido diversos procesos, lo que ha dificultado su comprensión. Por ejemplo, "conocer" involucra el proceso de percepción, que a su vez implica la noción de activación y lo activado, aspectos que no presentan mayores enigmas en sí mismos (detallaré estas cuestiones más adelante).

Podemos crear asociaciones entre cosas que efectivamente ocurren en el mundo. Sin embargo, la generación de estas asociaciones puede incluir la asociación de cosas a un término, lo que se conoce como designación o definición. Esta última no se manifiesta efectivamente en la realidad; solo podemos afirmar que existe en el sentido de que la asociación de cosas relacionada a un término, que es "arbitraria" y depende del sujeto, se manifiesta en el funcionamiento de los individuos, en nuestro mundo cognitivo. No obstante, una definición no puede referirse a algo que existe efectivamente en la realidad observable, sino que se limita a lo asociado con el término.

Por ejemplo, un individuo X podría designar el estado A como "una taza sobre una mesa," mientras que un individuo Z podría describir el mismo

estado A como "dos tazas sobre una mesa". El criterio para el estado A resulta, por ende, arbitrario y no corresponde necesariamente a la realidad objetiva, sino más bien al mundo subjetivo de cada individuo. No obstante, es posible que efectivamente existan una o dos tazas sobre una mesa en un momento y lugar específicos, lo que representa la asociación de cosas relacionada con el estado A y es lo único que puede afirmarse con certeza. No obstante, gran parte de nuestra comunicación se basa en criterios y definiciones.

Estos párrafos también contienen criterios y definiciones, y aclaran que lo establecido se aplica exclusivamente a dichos criterios y definiciones. Además, se resalta que se parte de lo que se intenta comunicar para expresar algo que depende de lo que se intenta comunicar, lo que otorga relevancia a este planteamiento, en mi opinión. La filosofía puede ser vista, de esta manera, como una disciplina que explora los límites, los axiomas y las consecuencias que se derivan de estos límites.

Es fundamental reconocer que no podemos abordar el conocimiento sin considerar la existencia de un agente que realiza el acto de conocer, ya que el conocimiento representa la expresión de la realidad en el sujeto como resultado de su proceso cognitivo. Podemos argumentar que existen diferentes niveles de comprensión, los cuales varían en función de la cantidad de elementos asociados a un concepto o el número de asociaciones establecidas. Por ejemplo, si alguien pronuncia la palabra "Wort" en voz alta y no comprendemos su significado, esto no significa que no tengamos ninguna asociación con la palabra; lo que sucede es que nuestras asociaciones son limitadas, lo que se traduce en un nivel de entendimiento bajo. No obstante, al recibir información que confirma que "Wort" es una palabra y que se refiere a la expresión fonética emitida por una persona, nuestras asociaciones crecen, inicialmente en el ámbito perceptivo y, en última instancia, en relación con la realidad objetiva, así como con nuestros estados internos, como nuestros estados de ánimo, por ejemplo.

Si, posteriormente, nos informan que "Wort" significa "palabra" en alemán, nuestro entendimiento de esta palabra experimenta un cambio significativo, ya que adquirimos una nueva asociación que enriquece nuestra comprensión del término.

Ludwig Wittgenstein, en sus "Investigaciones Filosóficas", aludió a ciertas palabras que no se refieren directamente a objetos en la realidad y sostuvo que el significado de las palabras proviene de su uso. No obstante, yo sostengo que el significado se deriva de las asociaciones establecidas con la palabra. En su obra "Tractatus logico-philosophicus", Wittgenstein sugiere que no podemos pensar en las cosas fuera de su relación con otras. Uno podría considerar que si los sujetos representan objetos de la realidad en sus mentes, en un contexto de igualdad relacional, teniendo en cuenta sus contenidos individuales (como la teoría de la Gestalt), y la naturaleza de la percepción como un proceso de activación, los objetos no pueden estar aislados en la mente de otros objetos. El hecho es que siempre que experimentamos lo que denominamos "significado" y "comprensión", nuestra percepción se enfoca en las relaciones y asociaciones que establecemos entre elementos. El significado, por lo tanto, se manifiesta como un producto de la interconexión de conceptos, un estado de cosas que se basa en asociaciones y que emerge a partir de una estructura cognitiva.

Es imprescindible investigar el hecho de que para algo que se manifiesta como "qualia" en nuestra vida mental, no exista una relación con otro elemento. Incluso desde la naturaleza de la percepción, donde distinguimos entre figura y fondo, encontramos que una cosa se relaciona con otra para lograr una percepción específica. Consideremos, por ejemplo, la expresión "¡Cielos!". ¿A qué se refiere esta expresión? ¿A cuál objeto en la realidad hace alusión? En apariencia, no se refiere a ninguno en particular, pero en realidad, representa una asociación de elementos. Si alguien emplea esta expresión ante una situación sorprendente, otra persona la comprenderá debido a que ha establecido, a lo largo de su experiencia, una conexión entre esta expresión y momentos sorprendentes. De este modo, también podrá usar la misma expresión en situaciones similares. Sin embargo, si alguien usa la misma expresión como saludo, no entenderemos lo que está ocurriendo, especialmente si lo hace con un tono de voz bajo y sin una expresión facial sorprendida. Esto se debe a que no hemos asociado previamente la expresión verbal con dicha situación, y la falta de correspondencia con una expresión facial y corporal complica aún más la comprensión. Más allá del uso, es la asociación de elementos que hemos creado lo que otorga significado a las expresiones y a nuestras conductas, ya que el uso de una palabra implica una

asociación de elementos por parte de los individuos.

Como mencioné anteriormente, el conocimiento y el significado no existen como tales en la realidad. Si un ser alienígena tuviera frente a sí un manuscrito creado por un ser humano y lograra comprenderlo según la intención del autor, esto implicaría que puede establecer una relación entre los signos del manuscrito y las asociaciones de elementos en su propia mente que concuerden con las asociaciones que el autor mantenía en su mente. No podemos afirmar que las cosas poseen significado intrínseco en la realidad; en cambio, todo significado reside en la mente de los individuos como resultado de la asociación de elementos. Así, quienes afirman que ciertos números tienen significados específicos se equivocan, ya que todo significado existe en la mente de los sujetos como producto de la asociación de elementos, no en la realidad. Esto se debe a que las definiciones o criterios se establecen mediante asociaciones que, en cierto sentido, son arbitrarias, en el sentido de que no existe una necesidad intrínseca de una asociación en lugar de otra para representar los términos que denotan objetos en la asociación.

¿Y qué sucede con π? El símbolo π, definido como la relación entre la longitud de una circunferencia y su diámetro en el contexto de la geometría euclidiana, involucra un criterio que determina el uso de dicho símbolo. Este criterio es, en esencia, arbitrario, ya que podríamos igualmente expresarlo como "Y es la relación entre la longitud de una circunferencia y su diámetro". No obstante, la asociación de conceptos vinculada a π es una representación de la relación numérica entre la longitud de una circunferencia y su diámetro, a la que denominamos π. Pero, ¿posee π un significado en sí mismo? No, debido a que su valor numérico equivale a la relación entre la longitud de una circunferencia y su diámetro. El significado de π radica en la asociación de conceptos que creamos en nuestras mentes, lo que da lugar a la comprensión de π. Sin embargo, esto constituye una expresión de conceptos, no un significado intrínseco; el significado es una construcción exclusiva de nuestra mente. En términos de significación, los números, al igual que las palabras, son una forma de representar elementos de la realidad y expresarlos en un lenguaje. No obstante, al igual que las palabras, los números no son la realidad en sí, sino un código, en el cual un símbolo está asociado a algo en la realidad y hace referencia a ello. Esto se asemeja al modo en que un grupo de neuronas en nuestro cerebro hace referencia a un aspecto de la realidad, pero

no es idéntico a la realidad misma. El patrón hace referencia a un aspecto de la realidad, mientras que el código simbólico de los números designa la realidad, aunque no es la realidad en sí. No obstante, ambas dimensiones expresan lo mismo: los objetos y sus relaciones en la realidad, así como el código que los representa.

El proceso de asociación en la mente del individuo es lo que otorga significado a los conceptos, mediante la vinculación de entidades entre sí, y se basa en última instancia en lo percibido en la realidad o en estados internos. Si alguien exclama "¡fuego!", la comprensión de esa palabra depende del contexto, dado que hemos creado asociaciones específicas de esa expresión según la situación y lo percibido. "¡Fuego!" puede significar un incendio si nos encontramos en un lugar cerrado en un edificio, o puede ser una orden dirigida a un soldado para que efectúe un disparo. ¿Es, entonces, el uso lo que confiere significado a la palabra? ¿Pero cómo conocemos cuál es su uso? Toda comprensión del uso implica un proceso de aprendizaje, y todo aprendizaje se basa en la asociación de conceptos. Por lo tanto, es precisamente esta asociación de elementos (la conjunción de conceptos) la que da significado a la expresión. En resumen, si el conocimiento se fundamenta en las asociaciones de conceptos en nuestra mente, entonces la asociación de conceptos generada a partir de otras asociaciones que nuestro cerebro pueda producir constituye el fundamento del conocimiento.

Ante la afirmación "no existe verdad absoluta fuera de las matemáticas," surge la cuestión de cómo se puede afirmar que esto es una verdad, y no una afirmación de otra índole. La proposición en sí misma parece carecer de sentido, ya que su contenido engloba a la misma proposición, negándola: dado que no se refiere a las matemáticas, no puede expresar una verdad absoluta. Por lo tanto, podría ser el caso que no existan verdades absolutas en matemáticas, pero que sí existan tales verdades fuera de este campo. La noción de que no existe verdad absoluta fuera de las matemáticas entra en contradicción, se contradice y, por lo tanto, carece de validez.

De acuerdo con el empirismo lógico, las proposiciones con sentido refieren o bien a proposiciones empíricas, que pueden ser comprobadas empíricamente, o bien son analíticas, refiriéndose a la lógica y las matemáticas (ver referencia 6 en el apartado “Referencias” al final de esta

obra para mayor información). Sin embargo, esta misma noción, esta proposición sobre las proposiciones con sentido, parece ser en sí misma una proposición carente de sentido. Sin embargo, propongo que una proposición carece de sentido (en términos de significado) si no podemos asociar los términos de la proposición con algo que establezca una relación entre ellos. En otras palabras, una proposición solo adquiere valor en la medida en que los términos que componen la proposición tienen significado al estar asociados a otras cosas. Una proposición que describe algo, como la mencionada anteriormente, tiene un límite: las asociaciones de conceptos asociadas a la proposición y sus términos son las que sustentan el sentido, el significado de la proposición y, en última instancia, su comprensión. Esto implica un límite, que es la realidad; el límite es aquello percibido en última instancia. Las asociaciones de elementos pueden representar una relación que es una realidad o no, ser válida o no, en términos de si refieren a relaciones entre elementos en la realidad. Si "solo" lo empírico y lo analítico tienen significado, lo que implica en última instancia un objeto, y esto hace referencia a la realidad, y como hace referencia a la realidad, implica una posible validez, verdad o falsedad, en función de si la relación en la realidad existe o no, entonces si es "solo" en estos aspectos, la asociación niega su propia posibilidad, ya que no representa el propio postulado, porque "solo" lo otro tendría sentido. Esto genera una contradicción, y la naturaleza de la realidad, que constituye el estándar de la verdad y la validez, excluye esta posibilidad.

Si bien es cierto que lo empírico y lo analítico tienen significado, no son los únicos aspectos que engloban a estos, ni tampoco al postulado mismo de que lo empírico y lo analítico tienen significado. No es "solo" lo empírico y lo analítico. Algo más abarca a estos elementos y al propio postulado acerca de que lo empírico y lo analítico tienen significado. El sentido de algo implica su significado, y el significado de algo requiere que esté asociado con otros elementos. Las asociaciones implican, en última instancia, un límite, ya sea en algo percibido en la realidad o en un estado interno. La referencia de las asociaciones a una relación en la realidad implica la validez, la verdad o la falsedad de ese algo según este criterio. El sentido es sostenido por las asociaciones de conceptos; las asociaciones implican significado y validez, y el sentido proviene de esta forma. Las asociaciones son lo que respalda a la

proposición. El postulado mencionado anteriormente representa el proceso de conocimiento. Los postulados reflejan la acción epistemológica del sujeto que conoce; la proposición "conoce" describe, de alguna manera, dicho proceso.

Podría argumentar que existen verdades absolutas fuera del ámbito de las matemáticas, según mi punto de vista, debido a que la lógica presente en las matemáticas también se manifiesta en el mundo real. De esta manera, las proposiciones adquieren sentido únicamente en relación con las conexiones entre elementos, las asociaciones de conceptos a las que se refieren los términos de la proposición, las relaciones entre estos elementos y las asociaciones que la propia proposición puede generar. Todos estos aspectos se basan, en última instancia, en la realidad, tanto en la realidad externa como en los estados internos del sujeto.

No estoy afirmando que únicamente lo percibido por los sentidos, por ejemplo, sea válido sin la integración en asociaciones de conceptos, ni tampoco que las asociaciones mentales sean exclusivamente válidas sin la base proporcionada por los sentidos, ya que sin la información sensorial no podríamos formar esas asociaciones. Mi argumento se centra en que son las asociaciones de conceptos, las cuales implican la expresión de lo sensorial o estados internos y sus respectivas relaciones, las que otorgan significado a un enunciado o postulado.

Cuando se sostiene que "solo lo empírico y lo analítico tiene sentido y puede ser verdadero," algunos argumentan que esta afirmación puede tener sentido y ser verdadera si se respalda con un razonamiento basado en lo observado en la realidad y en asociaciones que justifiquen por qué "solo lo empírico y analítico tiene sentido." Sin embargo, de acuerdo con mi planteamiento anterior, no es exclusivamente lo empírico y analítico lo que tiene sentido, ya que son las asociaciones de conceptos las que otorgan sentido a todo, incluyendo lo empírico y analítico. Esto implica que una afirmación que niega la validez de las asociaciones, incluyéndose a sí misma, no puede ser válida, ya que esto constituye una contradicción.

Numerosos pensadores han sostenido que "no podemos conocer las cosas o la verdad," pero una afirmación que niega su propia validez, como esta, se autoniega y, en última instancia, no puede ser considerada válida. Podemos, en el mejor de los casos, decir que ciertos aspectos de la realidad son

incognoscibles, pero para hacer tal afirmación, debemos basarnos en una parte de la realidad que es cognoscible y que respalda esa declaración. De lo contrario, la afirmación carece de fundamento.

Si afirmamos "todas las proposiciones son falsas," llegamos a la conclusión de que, dado que esta es una proposición, entonces también es falsa. Esto ilustra que el sentido de una afirmación, como algo que no sea contradictorio, radica en las asociaciones de conceptos, evitando la contradicción cuando se incluyen.

En última instancia, el conocimiento es posible hasta ciertos límites, la verdad es cognoscible, y las proposiciones con sentido deben reflejar estados posibles de las cosas. La crítica principal a la filosofía de Wittgenstein se basa en que algunas de sus afirmaciones, como las presentadas en su obra "Tractatus," no representan proposiciones con sentido, y por lo tanto, no pueden ser verdaderas ni falsas. Esto plantea interrogantes sobre el sentido de sus propias afirmaciones y su coherencia en el sistema filosófico que propone.

Lo que otorga sentido a las proposiciones son las asociaciones de conceptos. En primer lugar, lo que llamamos sentido depende de estas asociaciones, y el criterio central aquí es el de significado. Sin embargo, la comprensión del significado en sí también requiere asociaciones, ya que el entendimiento de algo se basa en asociaciones de conceptos y, por lo tanto, en conceptos asociados que involucran lo percibido en la realidad o estados internos. Solo a través de estas asociaciones se logra el entendimiento y el significado de las proposiciones.

La verdad o falsedad de las proposiciones también se deriva de asociaciones de conceptos, ya que para comprender la noción de verdad o falsedad, debemos tener asociados ciertos conceptos al término "verdad" o "falsedad". Estas asociaciones nos conducen a un nivel relacionado con la realidad, que implica algo percibido, por ejemplo, y, por lo tanto, se refiere al ámbito de la realidad.

He planteado previamente que la verdad es equiparable a la existencia, a lo real y a lo lógico. Sin embargo, también he afirmado que todas las proposiciones son existentes, en el sentido de que existen al menos en la mente de los individuos como asociaciones. La distinción radica en si las

proposiciones hacen referencia a relaciones en la realidad, de acuerdo con el criterio de relación que establecí en la introducción. La verdad, en este contexto, se basa en el criterio de que las asociaciones de conceptos en la proposición expresan una relación en la realidad, siempre y cuando los términos de la proposición se refieran, en cierto punto, a asociaciones con objetos percibidos, por ejemplo.

No coincide con la perspectiva de Wittgenstein en "Investigaciones Filosóficas," donde enfatiza el papel del uso de las palabras en la determinación del significado. Aquí se plantea que lo primero es el significado, y este, a su vez, permite entender otras nociones como verdad o validez. El significado se relaciona con las asociaciones de conceptos, no se limita al uso de las palabras, aunque el uso pueda ser un elemento más asociado a un término. El significado es un factor central que se refiere a las asociaciones de conceptos, y comprende no solo el uso de palabras, sino también imágenes, sonidos, sensaciones internas y otros elementos (ver referencia 2 en el apartado “Referencias” al final de esta obra).

La noción de uso de una palabra requiere, en primer lugar, la existencia de asociaciones para comprenderla. El uso de una palabra se construye a partir de asociaciones de conceptos en la mente de un individuo, y son estas asociaciones las que permiten la comprensión de conceptos como uso, significado y validez.

En el contexto del segundo Wittgenstein, se plantea que una palabra y su significado no establecen una correspondencia directa con un objeto en la realidad, sino que el significado se deriva del uso que se le da. Por ejemplo, cuando se usa la palabra "fuego" para indicar que se disparen armas, lo que está en juego son asociaciones. "Fuego" se utiliza como un sustituto de "disparen," y "disparen" se asocia con la acción de gatillar las armas, lo que representa una relación en la realidad (ver referencia 2 en el apartado “Referencias” al final de esta obra).

El significado de "fuego" se basa en las cosas asociadas a esta palabra, y "disparen" es una de esas asociaciones. Es posible que alguien decidiera usar "fuego" porque existe una combustión o fuego cuando se disparan armas, llamadas de "fuego." Este uso no parece ser aleatorio, ya que tiene una conexión lógica con el proceso.

Sin embargo, es importante destacar que las palabras siguen teniendo significado, no solo debido al uso en sí, sino debido a las cosas asociadas a ellas. El uso surge de lo que está asociado a la palabra, es decir, proviene de su significado, y no al revés, como se podría interpretar. El uso de una palabra depende de las asociaciones que están previamente relacionadas con ella, y luego, a través del aprendizaje, se asocia a una situación particular. El uso de una palabra es solo uno de los elementos que contribuyen al significado del término, pero no es el único.

De esta froma, el uso de una palabra está determinado por lo que la palabra está asociada en un contexto particular, y si nunca hemos realizado esa asociación en un contexto específico, el uso de la palabra en dicho contexto puede parecernos sin sentido. El uso de una palabra es solo una manifestación de las asociaciones de conceptos, y son las cosas asociadas a la palabra las que representan su significado. La palabra se asocia a algo en un contexto, y este uso se basa en las asociaciones previas de la palabra. Para Wittgenstein, el significado de una palabra presupone su uso, mientras que desde esta perspectiva, es el uso de una palabra lo que presupone su significado, ya que las asociaciones previas proporcionan el significado antes de que se utilice la palabra en un contexto específico.

Por otro lado, una proposición que se considera carente de sentido no es necesariamente desprovista de sentido en su totalidad; en realidad, pueden existir diversas interpretaciones o asociaciones relacionadas con dicha proposición. El sentido de una proposición se vuelve cuantitativo en la medida en que representa un número de posibles asociaciones con algo. Cuando formulamos una idea o expresamos una proposición, nos enfrentamos a la complejidad de discernir las múltiples conexiones entre conceptos.

En mi perspectiva, la verdad se basa en la capacidad de las asociaciones conceptuales para reflejar relaciones en la realidad, incluso si inicialmente se vinculan con otras experiencias subjetivas o entidades que se consideran como aspectos de la realidad. Estas entidades subjetivas, conocidas como "qualia", pueden abarcar desde percepciones sensoriales externas hasta estados internos, como las emociones.

En este sentido, discrepo con la concepción de la verdad y el significado propuesta por Wittgenstein. En mi enfoque, las asociaciones conceptuales

desempeñan un papel central en la definición y comprensión de una palabra, incluyendo su uso en un contexto específico. El uso y contexto de una palabra dependen de múltiples asociaciones posibles, todas contribuyendo a su significado.

Es importante destacar que, aunque todas las proposiciones existen en la mente de un sujeto como resultado de asociaciones conceptuales, existe un criterio para evaluar si estas asociaciones reflejan relaciones de objetos en la realidad, como se estableció en la introducción. Una definición, por ejemplo, reside en la mente del sujeto, pero no necesariamente representa una relación entre objetos en el mundo exterior, excepto a través de las asociaciones que implica. Cuando afirmo que "un vaso es un recipiente para contener líquidos," estoy presentando un criterio para definir lo que constituye un vaso. Sin embargo, este criterio es relativo y puede variar según la perspectiva. La verdad o falsedad de tal afirmación depende del criterio utilizado; puede ser verdadera en un contexto y falsa en otro si las asociaciones de la palabra "vaso" no se corresponden con relaciones en la realidad que involucren objetos físicos.

En última instancia, el significado de las palabras se deriva de las múltiples asociaciones conceptuales que implican. Estas asociaciones se basan en experiencias sensoriales, subjetivas, o estados internos, como estados de ánimo, pero que no son completamente comunicables, ya que son experiencias personales y subjetivas. Además, es fundamental reconocer que las asociaciones que menciono, relacionadas con la idea de que una definición existe en la mente de los sujetos y no necesariamente en la realidad, hacen referencia a conceptos que se consideran factibles de ser verdaderos o falsos. Estas proposiciones no carecen de sentido ni de validez posible, ya que son las conexiones conceptuales las que permiten estas nociones.

Siguiendo la lógica del Tractatus, una proposición que afirmara "El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas" se consideraría carente de sentido, ya que no parece hacer referencia a un estado posible de las cosas, de acuerdo con las nociones del propio autor (consulte la referencia 1 en la sección "Referencias" al final de este trabajo). No obstante, en consonancia con mi enfoque sobre la dependencia de las proposiciones de las asociaciones conceptuales, la cuestión de si una proposición tiene sentido o no se vuelve

relativa a cómo definimos el sentido y cuáles son las asociaciones que acompañan al término en cuestión. Del mismo modo, la validez de lo que se asocia con el sentido de una proposición depende de nuestra interpretación de lo que es válido y cuáles son las asociaciones que se asocian a dicho término.

"Las proposiciones conllevan asociaciones", y esta declaración, a su vez, constituye una amalgama de elementos conceptuales. Por tanto, no se incurre en una contradicción al afirmar algo que se autorrefuta, ya que todo lo que expresamos se fundamenta en conexiones conceptuales. Los argumentos que he esbozado, relacionados con la noción de sentido como significado, y cómo este se manifiesta a través de asociaciones que hacen referencia a algo perceptible en la realidad o a estados internos, y la verdad según las asociaciones que plantean relaciones en la realidad y existencia en la mente de los sujetos, representan aspectos que concuerdan con lo que es efectivamente el caso, es decir, que existen.

Cuando aplicamos esto a la proposición previamente mencionada, que el mundo sea definido como la totalidad de los hechos constituye un criterio asociado al término "mundo". La verdad o falsedad, según mi perspectiva, no se refiere al criterio en sí, sino más bien a las asociaciones que lo rodean. La pregunta que se plantea es: ¿a qué nos referimos con "hechos"? Y si los "hechos" se refieren a aspectos que son consistentes con la realidad, en el sentido de que hacen referencia a conexiones en la realidad perceptible, entonces la asociación de "mundo" apuntaría a algo tangible fuera de la mente del sujeto. Si las asociaciones relacionadas con "hechos" expresan algo que no se corresponde con la realidad, entonces no sería considerado verdadero según ese criterio.

El sentido, en su calidad de significado, se origina en asociaciones que involucran algo perceptible en la realidad o estados internos (aunque es relevante recordar que ambas categorías se asocian con qualia o estados cerebrales correspondientes en términos mentales o cerebrales). No obstante, la manera en que unimos estas asociaciones que se relacionan con la realidad perceptible, por ejemplo, podría no reflejar relaciones en la realidad, y por lo tanto no ser una representación de la verdad según ese criterio de verdad.

Muchas de las proposiciones en el Tractatus intentan establecer criterios sobre la naturaleza de algo, basándose en asociaciones conceptuales. Sin

embargo, el problema reside en que su criterio de sentido no abarca a las propias proposiciones del Tractatus, lo que genera una contradicción. Además, el enfoque del Tractatus se basa en una metafísica diferente de la que planteo en estas proposiciones, a saber, que el mundo es la realidad y la realidad es equivalente a la existencia. No obstante, este planteamiento encuentra sus límites, ya que solo podemos entender la noción de realidad y existencia en términos de asociación con lo que percibimos, a través de la observación de las cosas, por ejemplo. No podemos trascender la realidad para definirla de manera independiente, ya que la realidad representa un límite ineludible. En consecuencia, todos los contenidos de definición incorporarían la noción de realidad.

Si se abordara la interpretación de Wittgenstein en lo que respecta a lo que otorga sentido a una proposición, es decir, un estado de las cosas, un hecho empírico, es decir, una proposición que describe una situación de hechos tangibles, podría extenderse esta idea a las proposiciones sobre proposiciones, es decir, a aquellas que se refieren a elementos específicos en el funcionamiento de nuestro lenguaje. Bajo esta perspectiva, el Tractatus podría cobrar sentido sin incurrir en contradicciones. En otras palabras, sería necesario reconsiderar a qué se refieren los estados de las cosas y ampliar esta noción para que incluya las proposiciones del propio Tractatus. No obstante, parece que la descripción de Wittgenstein está más restringida y limitada en su alcance. Si asumimos que las proposiciones sobre lo que tiene sentido, según el Tractatus, entran en conflicto con las propias proposiciones del Tractatus, es decir, si de hecho niegan su propio sentido, entonces se requeriría un nuevo parámetro para dar sentido a las cosas.

Para evitar contradicciones, la naturaleza de lo que confiere sentido a una proposición debe manifestarse también en la proposición que establece lo que confiere sentido a una proposición. Si una proposición define lo que otorga sentido a una proposición pero este elemento no abarca a la proposición misma que trata de conferir sentido, entonces se produce una contradicción. Bajo tal discrepancia, no puede haber ninguna afirmación de validez o verdad para el Tractatus, especialmente si consideramos el propio Tractatus en lo que respecta a su enfoque sobre la verdad, que en parte depende de una correspondencia con hechos posibles y, por lo tanto, está vinculada a una concepción clásica de verdad, aunque restringida a lo más concreto y

empírico. Si las proposiciones del Tractatus no hacen referencia a algo en esa línea, entonces no pueden ser consideradas verdaderas.

Si se sostiene que esto no constituye un problema, se permitiría hablar de cualquier cosa bajo ese criterio, incluso lo que el propio Tractatus aconseja no abordar. Siguiendo el criterio que he adoptado sobre la verdad, donde considero que las proposiciones del Tractatus tienen sentido, dado que el sentido, para mí, se relaciona con las asociaciones conceptuales, no considero verdaderos los principales postulados del Tractatus. En mi perspectiva, el sentido se refiere a un conjunto distinto de conceptos, lo que permite hablar de ética, estética, metafísica y otras cuestiones, y formular afirmaciones verdaderas en relación con estas áreas.

Además, incluso si se argumentara desde el punto de vista de los estados de las cosas que las proposiciones del Tractatus tienen sentido, yo sostendría que, antes que hacer referencia a un estado de las cosas, estas proposiciones se refieren a "qualia" o asociaciones conceptuales, que se mantienen a nivel cerebral y que dan lugar a la percepción de que las proposiciones se refieren a objetos tangibles en la realidad. En última instancia, las asociaciones conceptuales se relacionan con esto antes que con cualquier otra cosa. El significado se origina en estas asociaciones, y la comprensión depende de las conexiones conceptuales establecidas. En este sentido, mi enfoque se aleja del pensamiento de Wittgenstein.

Estaría de acuerdo en que una proposición puede hacer referencia a algo verdadero si se refiere a algo en la realidad, pero solo si ampliamos nuestra concepción de realidad para incluir en ella nuestro mundo interno de sensaciones, comportamientos, ética, estética, etc. Desde mi perspectiva, todos estos aspectos son reales en un sentido empírico, ya que están asociados con criterios que existen en la mente de los sujetos y que forman parte de lo que llamamos el "mundo".

Consideremos las siguientes premisas: Una proposición implica la conjunción de conceptos. Todo lo que comunico implica la amalgama de conceptos. Lo que otorga sentido a una proposición son los conceptos relacionados con la misma, y esta proposición en particular tiene conceptos relacionados con ella, lo que evita cualquier contradicción.

En virtud de esto, cuando nos planteamos interrogantes como "¿Qué es la materia?", la única respuesta disponible radicará en los conceptos vinculados a "materia" que poseemos o que podemos formular a partir del término "materia". Nuestra comprensión de la noción de materia se origina en nuestra observación de la realidad y las conexiones entre conceptos que somos capaces de percibir. La respuesta, el significado y la comprensión se encuentran arraigados en estas conexiones conceptuales. No existe una respuesta que trascienda nuestro entendimiento, una respuesta que exista más allá de las conexiones conceptuales que mantenemos acerca de la materia, ya que estas constituyen la única aprehensión posible.

Asimismo, cuando afirmo, por ejemplo, "esta pintura es hermosa," no necesariamente estoy formulando una declaración sin sentido. Podemos analizar las conexiones conceptuales que tengo con estos términos. En algún punto, estas conexiones hacen referencia a algo real, aunque la cualidad de "hermosura" en sí misma no se manifieste de manera inherente, esta designación expresa algo sobre el mundo, particularmente sobre el mundo de mi psicología, que existe. Esta proposición está comunicando algo sobre mi experiencia subjetiva, sobre mi mundo interior; posee un significado, pues representa una atracción que experimento hacia un objeto, por ejemplo.

Otra opción sería establecer un criterio para lo que consideramos hermoso y afirmar que A y B en conjunto constituyen la belleza, según mi criterio. A y B podrían representar características de objetos físicos, y si sigo el criterio que lo válido es la asociación de conceptos que refleja una relación de elementos en la realidad, y si efectivamente A y B están relacionados en la realidad, según el criterio que establecí previamente en la introducción, entonces puedo afirmar que la asociación de "hermosura" es verdadera: lo asociado con "hermoso" es cierto. No obstante, es importante señalar que el propio criterio en sí mismo no es una realidad en la realidad exterior, sino que es una construcción mental, una noción que solo existe en la mente del sujeto, y que puede ser modificado por otro criterio. No podemos expresar a través del lenguaje la experiencia subjetiva que experimentamos con el término "belleza"; solo podemos designarla, ya que esta experiencia trasciende el lenguaje. Sin embargo, esto no implica que la expresión sobre "la belleza" carezca de sentido, simplemente porque la cualidad "belleza" tal como la concebimos no exista de forma independiente en la realidad. El criterio no es

una realidad en la realidad, sino que es mantenido en la mente del sujeto. En otras palabras, lo que uno considera hermoso depende de su perspectiva, de su asignación al término y de las conexiones que uno establece con el mismo. El criterio no se refiere directamente a algo que pueda ser percibido en la realidad, pero esto no significa que lo que se relaciona con el término no pueda ser cierto. Como mencioné antes, puedo afirmar que A y B en conjunto representan lo hermoso para mí. A y B podrían ser características de objetos físicos, y si estas propiedades se manifiestan en un objeto percibido, puedo afirmar que es hermoso, según este criterio.

También es posible formular una proposición acerca de la moral o la ética. No se plantea que lo ético carezca de sentido; de hecho, es viable determinar de manera objetiva si algo en la realidad se ajusta o no a un determinado criterio ético, que se establece a través de asociaciones. El error radicaría en proyectar dicho criterio directamente en la realidad y sostener que este existe independientemente del sujeto que lo mantiene a través de asociaciones.

Asimismo, al hablar de "lo mejor," podemos emplear tal concepto con sentido. Objetivamente, el criterio de "lo mejor" al que se hace referencia no existe de manera inherente; es decir, dicho criterio de superioridad solo es aplicable a un individuo en particular y carece de validez fuera de dicho contexto. Además, esta noción podría depender de asociaciones que incluyen estados psicológicos que no tienen una existencia independiente en la realidad objetiva. Lo que definimos como "lo mejor" es una asociación que se origina en la mente de un sujeto, pero no constituye una relación intrínseca en la realidad. Por lo tanto, puedo afirmar que algo es superior o inferior efectivamente, pero solo en relación al criterio que he establecido como estándar de excelencia. Dicho criterio reside exclusivamente en la mente del individuo. Por consiguiente, puedo sostener que, entre dos alternativas A y B, A es superior en función de un determinado criterio que prescribe que "lo mejor" debe poseer características X e Z, siendo A el poseedor de tales características, a diferencia de B, lo que fundamenta la afirmación de que A es superior según dicho criterio.

La capacidad asociativa de la mente desempeña un papel fundamental en la validación del conocimiento. Esto se debe a que las asociaciones entre

conceptos se relacionan con las conexiones que existen en la realidad, lo que constituye un criterio válido. No obstante, es importante destacar que la capacidad asociativa actúa como un límite, ya que permite la validación del conocimiento, pero no puede ser validada por sí misma. Esto se debe a que cualquier intento de validarla necesitaría utilizar la misma capacidad asociativa que se pretende validar, lo que crea un ciclo sin fin.

Este argumento se aplica en diversos contextos, a menudo para destacar las limitaciones de sistemas o enfoques de pensamiento, como la ciencia. Sin embargo, no podemos concluir que la validación del conocimiento está necesariamente en error debido a la imposibilidad de validar la capacidad asociativa. La razón radica en la naturaleza misma de la validación. La validación, según nuestra capacidad asociativa, implica determinar si una asociación de conceptos en nuestra mente refleja una relación entre objetos en la realidad, y este proceso establece un límite fundamental. Es decir, la pregunta de si podemos validar la validación carece de sentido, ya que nuestra noción de validación está intrínsecamente vinculada al uso de la capacidad asociativa.

La pregunta sobre si la verdad es lo real ejemplifica este absurdo. Cuestionar si lo real es, en sí mismo, verdadero resulta absurdo, ya que es desde nuestra concepción de lo real que derivamos la noción de verdad, y no podemos escapar de esta circularidad. Del mismo modo, preguntarnos si la capacidad asociativa realmente existe carece de sentido, ya que no podríamos ofrecer ninguna respuesta si no existiera.

La determinación de la verdad de las proposiciones que aquí se presentan depende del criterio de verdad que cada individuo establece. Si definimos la verdad de estas proposiciones como la correspondencia de lo que las proposiciones representan, a través de asociaciones conceptuales, con relaciones que existen en la realidad, entonces serían verdaderas según ese criterio.

En un contexto distinto, las conductas humanas se originan a partir de asociaciones conceptuales. Consideremos, por ejemplo, el condicionamiento o el refuerzo que influyen en la formación de conductas específicas. A menudo, tendemos a categorizar nuestras decisiones en dos tipos: las lógicas o racionales (siempre dependiendo de cómo definimos "racional" en un contexto

particular, y aquí, la noción de decisión se refiere principalmente a la acción, con "racional" en un sentido lógico) y las ilógicas o irracionales. Sin embargo, con frecuencia se argumenta que no existe una separación fundamental entre estas dos categorías, ya que la influencia de las emociones parece estar presente en todas las decisiones, sin importar su naturaleza.

Este planteamiento se sustenta en la idea de que ninguna motivación surge de manera puramente lógica o puede ser completamente desligada de las emociones. Deberíamos comprender esto como una afirmación evidente; es decir, la lógica no es la causa subyacente de cómo funcionan las cosas, sino más bien la manifestación de cómo se desarrollan los procesos en la realidad.

Siguiendo esta línea de pensamiento, podríamos considerar que si elimináramos por completo todas las emociones, sentimientos o impulsos instintivos, no habría motivación alguna para actuar o comportarse de manera específica. Como resultado, todas las acciones serían esencialmente arbitrarias, orientadas únicamente por el contexto externo inmediato, por ejemplo.

Parecería que la lógica en sí misma no impulsa el comportamiento; en cambio, podríamos emplear la razón como la expresión de la lógica en las cosas para guiar las conductas que están motivadas emocional o instintivamente (esto podría considerarse un criterio de "razón"). Sin embargo, este enfoque no es preciso. Las conductas que a menudo llamamos "irracionales" son, de hecho, manifestaciones lógicas, aunque no se deriven necesariamente de la lógica estructural de la realidad. Cuando afirmamos que la razón falla y se produce una conducta que consideramos "irracional" en el sentido de "ilógica," no estamos haciendo una declaración errónea. Nada en la realidad puede ser verdaderamente "ilógico," de lo contrario, simplemente no existiría. Las conductas pueden basarse en premisas que tienen un sentido y un propósito, por ejemplo, pero si el resultado no es el esperado, se le etiqueta como "irracional" en el sentido de ilógico. Sin embargo, no es el caso; simplemente, la causa de la conducta difiere de lo esperado. La causa de una conducta considerada "racional" se basa en otras asociaciones conceptuales. Así, las etiquetas "irracional" o "racional" se refieren a las causas subyacentes de una acción, pero, en última instancia, nos referimos a las causas. Estos términos son útiles para la comunicación, pero aparentemente no deberían

utilizarse para describir las conductas en sí, sino más bien para explicar las causas subyacentes.

Para establecer si una conducta se puede considerar racional o irracional, es fundamental contar con una definición clara de lo que entendemos por racional e irracional, y cómo difieren de lógico e ilógico. Sin embargo, es importante cuestionar si las conductas son realmente motivadas por emociones, independientemente de cómo las etiquetemos (ya sea como racionales o irracionales).

Las conductas suelen tener una causa o motivo que las impulsa, estableciendo una meta o propósito para la acción. No obstante, también es posible que una acción tenga una causa, pero no necesariamente un propósito final, dando lugar a una conducta aparentemente arbitraria. Un ejemplo de esto podría ser el comportamiento asociado a un estado depresivo, que podría derivarse del estado en sí mismo, sin una finalidad clara.

Dentro de las causas con fines específicos, se puede incluir la noción de racionalidad, pero no debemos descartar la noción de conducta causada o determinada. Ha habido diversos argumentos sobre si las acciones o conductas están exclusivamente determinadas por las emociones e instintos, si la razón (en sus diferentes acepciones) también juega un papel, o si la razón sola puede guiar nuestra conducta, dependiendo de cómo definamos "razón."

Supongamos que las acciones en su mayoría dependen de las emociones e instintos. En este caso, se podría concluir que toda conducta ética tiene sus raíces en las emociones o pulsiones instintivas. Cualquier conducta que no esté motivada de esta manera podría considerarse arbitraria, carente de un propósito definido.

Sin embargo, esta suposición depende en gran medida de la perspectiva filosófica y ética que se adopte. Algunos filósofos sostienen que la ética puede basarse en la razón y en principios racionales, argumentando que la emoción no es el único fundamento de la moral. En última instancia, la cuestión de si las conductas éticas se derivan de emociones o si pueden basarse en la razón es un tema de debate en la filosofía moral y ética, y no hay un consenso definitivo al respecto.

La lógica, en su estructura, carece de cualquier intencionalidad en

relación a objetivos o propósitos. Su función radica únicamente en expresar y hacer referencia a la estructura de la realidad, así como a las emociones y pulsiones instintivas. Si la realidad o la lógica tuviera intención, ello implicaría que expresan la causa de un comportamiento, como una acción o conducta, por parte de un organismo, como un ser humano. En otras palabras, implicaría que la realidad o la lógica están imbuidas de un propósito que guía las acciones.

Nuestro pensamiento se relaciona con una estructura lógica que comparte con la realidad. En la realidad, existen interacciones y relaciones entre objetos que podemos abordar a través del pensamiento. No obstante, se argumenta que la manifestación de un comportamiento se origina en la constitución de las pulsiones instintivas y las emociones, así como en la interacción misma de la materia, que permite la existencia del sujeto. Sin estas estructuras subyacentes, nuestra existencia sería imposible. En esencia, somos el resultado de la estructura que se mantiene a lo largo del tiempo.

La expresión de un comportamiento específico se deriva de los elementos constituyentes previos. Si estos elementos previos fueran excluidos, lo único que quedaría sería una respuesta estimulada por el entorno, lo que se conoce como un estímulo-respuesta. En un contexto donde dado A se produce B, siendo B una conducta orientada a la supervivencia, A podría considerarse como el fin de sobrevivir, lo cual establece el objetivo de la supervivencia. No obstante, es fundamental destacar que esta relación es lógica en su expresión, pero no implica que A se pueda inferir necesariamente como un fin o propósito en la realidad, independiente del sujeto que puede elegir acatarlo o no. En última instancia, la lógica simplemente expresa relaciones y conexiones, pero no atribuye intencionalidad a la realidad misma.

En mi criterio, la realidad se puede entender como algo intrínsecamente lógico. Esto se debe a que lo anteriormente expuesto sigue una lógica, aunque es importante señalar que A no se deriva necesariamente de lo lógico. En otras palabras, en ausencia de A, A no emana directamente de lo lógico, ya que las entidades que conforman lo que llamamos realidad no tienen una causa última en el sentido de que tengan un propósito definido (como se planteó en las primeras secciones de este trabajo).

Lo que estoy argumentando aquí es que la motivación de un individuo

para actuar, su objetivo, no puede deducirse de lo que es lógico. Dado que considero que la estructura de la realidad es lógica, la falta de un "por qué" en última instancia para actuar de una manera específica es evidente en la realidad. Además, no existe un "por qué" en última instancia que sea directamente perceptible en la realidad, y tampoco hay una entidad independiente del individuo que proporcione un propósito (como se discutió en las secciones iniciales de este trabajo).

Por lo tanto, la conducta no puede considerarse lógica en el sentido de que esté intrínsecamente arraigada en la realidad. Carecemos de premisas en la realidad que determinen de manera necesaria un comportamiento que podríamos llamar lógico. En cambio, la conducta puede ser racional en la medida en que esté basada en la elección del individuo, que establece su propio propósito y actúa en consecuencia, utilizando su conocimiento para lograr ese objetivo.

Un razonamiento típico válido podría ser el siguiente: "Si deseo sobrevivir, debo obtener alimento. Deseo sobrevivir, por lo tanto, debo obtener alimento". La conclusión es lógica en el sentido de que sigue una estructura lógica tipo modus ponens, pero el objetivo de sobrevivir no se deriva de la realidad en última instancia. En cambio, está determinado por lo que el sujeto define como su objetivo, lo que puede basarse en sus valores y deseos. Todo esto es influenciado por la capacidad asociativa de la mente del individuo. El objetivo no es un dictamen intrínseco de la realidad en su nivel más profundo. Un individuo racional, según un cierto criterio, consideraría estas consideraciones en su comportamiento, aunque también puede actuar simplemente en respuesta a una profunda necesidad de sobrevivir, sin una consideración explícita de valores o propósitos en su mente.

Por otro lado, es imperativo destacar que no es admisible concebir el proceso del pensamiento de manera ilógica, entendiendo esta noción como la capacidad de llegar a conclusiones desprovistas de premisas fundamentales. En este sentido, resulta pertinente mencionar que Ludwig Wittgenstein adoptaba una postura afín a esta cuestión. Wittgenstein sostenía que una proposición puede carecer de sentido, pero esto no implica necesariamente que el pensamiento sea inherentemente ilógico (para una exposición más detallada, remitirse a la referencia 1 en el apartado "Referencias" al final de

este escrito).

Desde mi perspectiva, en lugar de calificar una proposición como carente de sentido, sería más apropiado argumentar que una proposición que se asume como conclusión no constituye una manifestación coherente de la secuencia de premisas correspondiente. Esto se distingue significativamente de la manifestación de lo ilógico, como por ejemplo, afirmar que los efectos preceden a las causas, una aseveración que efectivamente es posible. En resumen, el pensamiento humano no puede incurrir en la ilogicidad. Cuando se presenta una conclusión, las premisas subyacentes están presentes de forma consciente o inconsciente. En caso contrario, lo que poseemos no es una conclusión derivada de un razonamiento o una secuencia de premisas. Al hablar de las reglas de la lógica o de la validez del razonamiento, sería más apropiado hacer referencia a la necesidad de mantener una secuencia lógica preestablecida, con el fin de discernirla de lo que es considerado ilógico, tal como se enfatizó en las proposiciones iniciales de este ensayo.

Es fundamental reconocer que los razonamientos, ya sean aquellos que conduzcan a conclusiones que se ajustan a las premisas o no, son factibles y son una manifestación común en la actividad intelectual humana. En este contexto, es válido discernir entre conclusiones lógicas y aquellas que carecen de lógica en relación con estos razonamientos. En un razonamiento cuya conclusión no guarda relación con la secuencia de premisas, la conclusión se considera ilógica. No obstante, es crucial destacar que la ilogicidad se refiere a la conclusión misma, es decir, la proposición o afirmación que se pretende expresar como resultado de la secuencia de ciertas premisas con las que estamos trabajando, y no a la afirmación en sí, cuando se encuentra fuera del contexto del razonamiento. Es importante entender que la afirmación en sí misma puede referirse a situaciones factibles y reales en otros contextos.

Cuando se hace referencia a una conclusión ilógica, se está señalando que una afirmación, que supuestamente deriva de una secuencia de premisas con las que estamos trabajando, no puede ser deducida de manera coherente a partir de dichas premisas, según lo que establecen tanto las premisas como la secuencia lógica que siguen. Para que una afirmación sea aceptada como conclusión, se requieren otras razones o causas adicionales que la respalden. Por otro lado, las conclusiones también pueden ser consideradas lógicas

cuando están en consonancia con la secuencia de las premisas que sustentan el razonamiento.

Es importante destacar que las afirmaciones relacionadas con conclusiones ilógicas no cuestionan la veracidad de las premisas en sí mismas; en cambio, se enfocan en la incompatibilidad entre lo que se concluye y lo que las premisas y su secuencia indican. Es decir, lo que se considera ilógico no necesariamente es imposible en términos de la realidad, si se evalúa la premisa de manera aislada. Por otro lado, lo que se enfatiza en las afirmaciones acerca de conclusiones lógicas es su coherencia con la realidad, ya que estas conclusiones se ajustan adecuadamente a las premisas y la secuencia lógica. Sin embargo, es importante reconocer que incluso lo que es lógico en este sentido puede no ser posible en la realidad.

En lo que respecta a las premisas, estas pueden ser calificadas como lógicas o ilógicas, posibles o imposibles, dependiendo de su correspondencia con la realidad. Es importante subrayar que es factible que haya conclusiones tanto lógicas como ilógicas, aun cuando las premisas se refieran a conceptos lógicos o ilógicos.

Cuando se emplea el término "racional" e "irracional" en este contexto, se está haciendo referencia a la congruencia con la realidad. La racionalidad se refiere a la capacidad de establecer relaciones coherentes entre conceptos. Existe un espectro que abarca desde una baja racionalidad hasta una alta racionalidad, y se sostiene que una baja racionalidad suele dar lugar con mayor frecuencia a lo que comúnmente se considera irracional. En el contexto de la irracionalidad, se alude principalmente a la generación de consecuencias ilógicas, a la creación de secuencias de afirmaciones incorrectas, como se ha mencionado anteriormente.

La Lógica, como disciplina, se dedica al estudio de las secuencias de proposiciones y establece diversos postulados sobre cuáles conclusiones son consideradas ilógicas y cuáles son lógicas, así como las razones que fundamentan tales calificaciones.

Cuando afirmamos que "es lógico comportarse para sobrevivir", es necesario analizar esta afirmación a la luz de lo previamente expuesto. Esta declaración puede interpretarse como una conclusión que sigue de manera

coherente la secuencia de sus premisas, lo que justifica el término "lógico". Esto implica que la noción de "comportarse para sobrevivir es lógica" se refiere a la conclusión derivada de ciertas premisas.

Si decimos que "comportarse para sobrevivir es posible", estamos haciendo referencia a la idea de que esta acción es factible y puede ocurrir en la realidad, lo que se relaciona con la noción de lo lógico como lo que es posible y real. En este sentido, "comportarse para sobrevivir" se consideraría lógico.

No obstante, si afirmamos algo como "comportarse para sobrevivir es lo lógico," empleando "lo lógico" en el sentido de lo único posible, debemos considerar que es posible comportarse de manera contraria a la supervivencia. Por lo tanto, no sería adecuado calificar esto como lo lógico.

Todo esto tiene implicaciones significativas para mi argumento en relación con la ética y lo que se considera ético o moral. A pesar de que el pensamiento ha sido utilizado con propósitos malévolos, las creencias que carecen de fundamento, es decir, las construcciones subjetivas de las personas, han sido responsables en ocasiones de algunos de los mayores crímenes contra los individuos, aunque esta no sea la única causa. No obstante, no es apropiado afirmar que algo lógico, al margen de nuestras emociones, instintos y, lo que es más importante, ciertas ideas, haya sido el motor detrás de tales actos.

Es fundamental no confundir nuestras expresiones, que representan manifestaciones de nuestras emociones y juicios en relación con las cosas, con la realidad misma. Por ejemplo, cuando decimos "mi conducta es irracional" o "esta conducta carece de sentido", no estamos haciendo referencia a la conducta en sí misma como intrínsecamente ilógica. Más bien, estamos señalando que esta conducta tiene otras causas y se origina en diferentes asociaciones de conceptos, en las cuales intervienen nuestras emociones, entre otros factores.

Si consideramos la consecución de un objetivo específico, como el bienestar, y se nos presentan diversas alternativas para lograrlo, etiquetadas del 1 al 5, siendo el 1 la opción menos eficiente y el 5 la más eficaz, sin que existan argumentos en contra de ninguna elección en particular, podríamos

optar por la alternativa 5 como medio para alcanzar el mencionado objetivo. En esta perspectiva, se puede argumentar que estamos haciendo uso de nuestra facultad asociativa, que es el criterio de razón que propongo. La razón se entiende aquí como la habilidad que poseemos para establecer conexiones entre elementos, tanto de la realidad externa como de nuestros estados internos experimentados. No obstante, es importante subrayar que el bienestar no puede ser deducido de la lógica, en contraposición a la razón.

Sin embargo, surge una pregunta fundamental: ¿por qué preferiríamos la opción 5 en lugar de la opción 1? Si bien la opción 5 es más eficaz, ¿podemos derivar su elección de la razón (entendida como lógica)? Según mi perspectiva, no es posible que una intención o acción se derive de la lógica o de la razón (utilizada como sinónimo de lógica) ya que estas no implican intenciones. Una intención que se originara en la lógica debería ser evidente, necesaria y un conocimiento a priori. Sin embargo, en este caso, la inclinación hacia una u otra opción no es evidente. Además, ni la lógica ni la realidad contienen propósitos o criterios, y la elección entre las opciones no se basa en esto, sino que, según la opinión de muchos, se basa en las emociones, a veces referidas como pasiones. De hecho, todo parece reducirse al último criterio que guía al ser humano, que es la recompensa (mi propio criterio). El individuo sigue aquello que le recompensa de alguna manera, y todos los demás criterios que lo siguen tienen su origen y límites en este principio.

La noción de razón, entendida como la capacidad de establecer conexiones basadas en la realidad y los estados internos, es la perspectiva que adopto, y esta nos permite elegir la opción 5. La causa de esta elección radica en el objetivo, es decir, en el bienestar, y en la manera en que deseamos alcanzarlo. La cuestión crucial es qué determina tanto el objetivo como el método para alcanzarlo. Según mi criterio, tanto el objetivo como el medio para lograrlo son determinados por nuestra capacidad asociativa, es decir, la razón. Los valores que un individuo posee surgen de su capacidad asociativa, ya que estos valores implican el objetivo, y se originan a partir de la interacción de nuestros pensamientos y nuestras emociones y sentimientos, así como de la asociación con estados de recompensa, según mi punto de vista.

Es plausible argumentar que las conductas impulsadas por emociones pueden no ser el resultado exclusivo de dichas emociones en sí. Puede que

una acción se lleve a cabo al mismo tiempo que se experimenta una emoción, pero la causa subyacente podría involucrar un contexto más amplio que abarque tanto la acción como la emoción. Algunos individuos sostienen que las emociones que impulsan la conducta pueden surgir como respuesta al entorno, como en el caso de la reacción de lucha o huida. También pueden estar relacionadas con una configuración neuroquímica específica que no necesariamente está ligada al entorno, como ocurre en el caso del estado de ánimo.

En última instancia, las razones o causas de nuestras metas no pueden derivarse de un propósito en la realidad, ya que, en última instancia, dicho propósito no existe en la realidad por sí mismo, ni puede referirse a un principio abstracto independiente de la mente del individuo. Estos propósitos son generados por la mente del individuo y no descubiertos, y necesariamente alguien los originó en algún punto, dado que si los descubriéramos en otros, y dado que no existen en la realidad de forma independiente, alguien debió generarlos en primer lugar. Los valores tienen significado únicamente para los individuos; la realidad carece de valor según ciertos criterios de valor. Nuestra moral no puede, por lo tanto, trascender nuestras acciones basadas en metas o propósitos, ya que eventualmente llegaríamos a lo no causado. La realidad es amoral; los propósitos no existen en ella en última instancia, pero son los que determinan nuestras acciones, incluso si las emociones guían la conducta de un individuo en particular. El límite debe ser considerado tal como es, y no podemos atribuir una causa más allá de este, ya que tal causa no existiría.

En lo que respecta a la conducta orientada por emociones, es plausible que existan fundamentos aleatorios, desencadenados por factores que reflejen una orientación particular en la vida del individuo. En consecuencia, la moral objetiva, o más precisamente, la moral coherente, no puede basarse exclusivamente en estos fundamentos o en propósitos considerados absolutos, sino que debe considerar otros factores. No existe una necesidad lógica, determinada por la lógica en sí, que dicte la elección de la opción 5, ya que las cosas se expresan de manera lógica, pero la razón detrás de esta elección radica en la naturaleza de la persona, que sigue lo que lo recompensa en última instancia, de acuerdo con mi criterio, que constituye el último criterio en la elección y acción del individuo.

Por lo tanto, no existe una necesidad intrínseca en la lógica de que, por ejemplo, la compasión en los seres humanos deba institucionalizarse políticamente, ni existe una necesidad de que, porque la ciencia indique que una sustancia puede ser perjudicial para el individuo, deba prohibirse su uso. El conocimiento y la realidad se expresan de manera lógica, pero en última instancia no contienen un propósito en sí mismos; estos propósitos pertenecen al ámbito de la naturaleza humana, y nuestras acciones se basan en lo que nos recompensa, no en fines independientes de los individuos, que en última instancia no existen. La realidad no alberga propósitos en un nivel último; existe un límite, como se planteó anteriormente. No obstante, es común que las personas justifiquen sus objetivos apelando a estas entidades inexistentes.

¿Qué es entonces “la razón”? La noción de "razón" en mi perspectiva se relaciona intrínsecamente con el proceso del pensamiento, específicamente con la formación de asociaciones entre ideas y conceptos. Es importante destacar que esta interpretación puede diferir de otras. En mi enfoque, distinguiría entre "racionalidad" y el concepto de "racional" o "irracional". La racionalidad se refiere a la capacidad de establecer asociaciones de ideas. Un mayor o menor desarrollo de la racionalidad implica un mayor o menor grado de asociaciones mentales.

En contraste, lo que considero "irracional" se vincula con el pensamiento o la acción que carece de fundamento en la realidad, basado en creencias falsas, supersticiones y similares. Esto conlleva un nivel reducido de asociaciones mentales, lo que indica una racionalidad menos desarrollada. Por tanto, lo "racional" se caracteriza por basarse en la realidad, es decir, en hechos concretos y observables, mientras que lo "irracional" implica aceptar como ciertas relaciones inexistentes en la realidad.

Es importante reconocer que el proceso de uso de la razón y la formación de asociaciones puede llevar a interpretaciones erróneas de la realidad. Uno puede emplear su capacidad asociativa y llegar a asociaciones que se perciben como objetivas, reflejando relaciones en la realidad, cuando en realidad no lo hacen. En consecuencia, uno puede equivocarse en la aplicación de la razón y guiar sus acciones según nociones que carecen de fundamento en la realidad. Esto es una posibilidad.

Es fundamental comprender que la causa última de nuestras acciones y

propósitos, al no existir en la realidad en última instancia como entidades concretas, se mantiene a través de asociaciones mentales en la mente de los individuos. Lo que se asocia con un propósito puede ser tanto real (una relación entre objetos que existe en el mundo) como irreal, pero el propósito en sí es definido por el individuo. Bajo este enfoque, no podemos negar la racionalidad, ya que eso equivaldría a negar el propio pensamiento, que depende de la formación de asociaciones de ideas.

El criterio fundamental que subyace en nuestras acciones es la búsqueda de recompensa, lo cual está en consonancia con nuestra naturaleza intrínseca. Las asociaciones de ideas son una parte integral de esta naturaleza y afectan lo que hacemos. Sin embargo, es crucial destacar que la motivación primordial de nuestras acciones radica en la recompensa asociada a las conexiones mentales que establecemos. Aunque las asociaciones de ideas y el uso de nuestra facultad asociativa desempeñan un papel fundamental en nuestras acciones, es la recompensa vinculada a esas asociaciones lo que constituye la motivación central de nuestro comportamiento.

Es válido afirmar que para avanzar hacia estados de alta recompensa, es necesario desarrollar la racionalidad y abrazar lo racional. Esta capacidad de razonamiento es esencial para lograr mayores logros, crear, y similares. Un pensamiento poco desarrollado, con un número limitado de asociaciones, junto con una actitud predominantemente irracional, no nos conduce a estados de alta recompensa. De hecho, podría llevarnos hacia la degradación a largo plazo. En este sentido, las emociones y las pasiones no son elementos aislados, y es crucial reconocer que la recompensa es el criterio fundamental que subyace en nuestras acciones.

Hoy en día, enfrentamos las consecuencias de una era de superficialidad en el razonamiento, que no permite que ciertas relaciones que se vislumbran en nuestra experiencia consciente sean adecuadamente integradas. Estas relaciones pueden dar lugar a respuestas emocionales, de las cuales somos conscientes, pero a menudo descartamos estas emociones en favor de otros criterios. No se trata del tradicional conflicto entre la razón y la pasión o emoción, y no estoy proponiendo que debamos ceder ante nuestras emociones. En cambio, es fundamental comprender que estas emociones están relacionadas con ciertos aspectos, y podría ocurrir que tengamos conexiones

precisas pero inconscientes sobre ciertos asuntos, que no están plenamente integradas en nuestra experiencia consciente, mientras que las emociones derivadas de esas conexiones sí las percibimos. Investigar el motivo detrás de nuestras emociones puede conducir a valiosos "descubrimientos", por así decirlo.

Sin embargo, es importante evitar caer en extremos, una tendencia común en muchas formulaciones conceptuales. Algunos argumentan que las emociones son fuentes de información cruciales, mientras que otros defienden que son los pensamientos, ideas y conceptos desvinculados de las emociones los que proporcionan información certera. La verdad no necesariamente se encuentra en uno u otro extremo. Tanto las emociones como los pensamientos pueden ser engañosos, independientemente de cuán seguros parezcan. La verdad es un concepto esquivo y a menudo requiere tiempo para ser desentrañada. No olvidemos que somos seres falibles. El punto clave radica en la eficacia y la integración de ambas dimensiones en nuestra experiencia cotidiana. El tiempo desempeña un papel fundamental, ya que descubrir la verdad exige tiempo, paciencia y una observación meticulosa de las circunstancias.

Sin duda, es esencial considerar nuestras emociones en el proceso de toma de decisiones, reconociendo que sentir que algo es lo correcto no garantiza su validez. Debe existir una integración de nuestras emociones con el resto de nuestro pensamiento y asociaciones para tomar decisiones informadas. A menudo, grandes ideas surgen de asociaciones que, en un momento dado, se incorporan a nuestra experiencia consciente. Estas asociaciones pueden haber estado presentes todo el tiempo, pero nuestra atención estaba centrada en otros elementos. Observar con claridad las reacciones de nuestro cuerpo y desviar nuestra atención de lo habitual para dar cabida a asociaciones novedosas son componentes de una facultad asociativa profunda. Esto nos permite considerar todos los aspectos de nuestra realidad que son susceptibles de ser percibidos, lo que, a su vez, nos capacita para crecer en autoestima y felicidad, así como para desarrollar nuestra capacidad de crear y disfrutar.

En este contexto, la razón actúa como un límite. No podemos preestablecer la forma en que pensamos o determinarla de antemano, ya que

el pensamiento simplemente se manifiesta como es. La razón, según mi criterio, no replica la realidad en un "vacío interno" en nuestra mente. En lugar de eso, a través del pensamiento, no tomamos lo que está fuera en la realidad y lo replicamos materialmente en nuestra mente. Más bien, consideramos una realidad. Por ejemplo, percibir el color rojo implica experimentar una cierta experiencia en función de algo que lo activa, lo que implica una supuesta realidad externa al sujeto. Las proposiciones que generamos en relación con la realidad no son necesariamente la realidad misma, ya que pueden establecer cosas que no son veraces en la realidad, según los planteamientos que he presentado.

Mediante el uso del pensamiento y la razón, según mi criterio, damos cuenta, a través de proposiciones, de qué tipo de frecuencia de luz es discernible por el ojo humano y representa el color rojo, así como cuál es su valor en términos numéricos. Esta noción de la naturaleza del color rojo, relacionada con nuestra experiencia subjetiva del "rojo", se ha establecido a través del pensamiento y la razón, mediante la formación de asociaciones de conceptos que implican conocimiento. Los instrumentos que permiten este conocimiento sobre la naturaleza de la luz también fueron creados mediante el pensamiento y la razón. En última instancia, la razón desempeña un papel clave y esencial en nuestra comprensión de la realidad. Aunque nuestro conocimiento puede no ser infalible, esto no significa que debamos descartar la razón y recurrir a un conocimiento basado en la fe o la intuición, que supuestamente sería más certero en ciertos asuntos. Esa no es la realidad. Si no podemos conocer algo en sí mediante el uso del pensamiento y la razón, la fe o la intuición tampoco nos permitirán conocerlo con mayor certeza, ya que estas no implican la consideración de evidencia y argumentación. La fe en algo es simplemente creer en ello por ciertas razones, pero no necesariamente razones basadas en la evidencia y la lógica. La intuición suele ser igual de propensa a errores que otras presunciones que tenemos sobre las cosas.

Es cierto que muchas personas mantienen firmes sus creencias por razones que trascienden la evidencia y el razonamiento, y a menudo, estas creencias se basan en una fe profunda. Discutir la veracidad de tales creencias con individuos que sostienen estas nociones puede ser una tarea desafiante, ya que la lógica, la razón y los hechos a menudo no pueden persuadir a quienes tienen fe en sus creencias. Esta dificultad es aún más pronunciada cuando dos

personas tienen creencias basadas en la fe que son incompatibles. En tales casos, la discusión y el debate suelen ser infructuosos, y estos individuos pueden volverse peligrosos cuando consideran que sus creencias deben imponerse por la fuerza, ya que ningún argumento puede alterar su punto de vista.

Otra crítica a la razón se plantea a nivel ético o moral, argumentando que la razón no puede servir como guía para las acciones, especialmente cuando se trata de determinar los fines que perseguimos. Según esta perspectiva, los fines que buscamos no obedecen a un proceso de pensamiento racional que establece un curso de acción entre varios propósitos posibles. En este sentido, podríamos decir que la razón determina ciertos fines, pero no todos. La razón, entendida como la capacidad asociativa que nos permite determinar qué fines seguir en función de ciertos criterios, también considera los fines que están detrás de estos.

Sin embargo, hay un punto en el cual la razón no puede determinar el fin último de nuestras acciones, ya que este fin último representa un límite en el proceso. La razón no puede determinar el fin último porque, en ese punto, no existen criterios a través de los cuales la razón pueda determinarlo. El fin último, que podría considerarse como la causa última en lugar del propósito final (ver planteamientos posteriores), es un límite en sí mismo, y en este punto, la razón ya no puede guiar. No obstante, la razón sigue siendo crucial para lidiar con la realidad y lograr nuestros objetivos, siempre y cuando estos estén relacionados con la realidad. La razón nos permite comprender y abordar la realidad, y a medida que nuestras acciones se relacionan con la realidad, necesitamos la razón, el uso del pensamiento, para alcanzar efectivamente los fines últimos y los objetivos subsecuentes que pueden ser determinados por la razón en función del criterio de la causa última.

Es importante destacar que las emociones no existen como entidades separadas en la realidad; solo existen en nuestro pensamiento, que se relaciona con la realidad. La razón, como capacidad asociativa, es necesaria para lidiar con las emociones, ya que nos permite comprender y manejar las relaciones entre cosas en la realidad que dan lugar a esas emociones. Nuestras emociones están moldeadas por la selección natural en respuesta a eventos en la realidad. Sin embargo, el papel principal de la razón radica en su capacidad para

abordar la realidad y establecer relaciones, aunque estas relaciones pueden o no corresponderse con relaciones objetivas en la realidad.

Según mi criterio, la conducta racional del ser humano es aquella que se deriva del uso de la razón, mientras que lo irracional se origina en el desuso de la razón. Es posible cometer errores al emplear la razón y actuar en función de asociaciones que no tienen correspondencia en la realidad, es decir, ideas que se han atribuido incorrectamente a relaciones reales entre cosas. Sin embargo, con la conducta irracional, no se busca identificar la objetividad de estas asociaciones; más bien, se actúa en función de ellas sin un proceso reflexivo o un trabajo mental más profundo. Por lo tanto, el término "desuso" puede no ser completamente preciso; en realidad, se trata de un nivel reducido de trabajo mental asociativo.

Bajo este enfoque de irracionalidad, cuando uno actúa en base a algo que reconoce que no es lo mejor para sí mismo, en lugar de ser simplemente irracional, podría decirse que uno sigue lo que no conduce a un estado de recompensa superior. Uno sigue una recompensa que, por ejemplo, a largo plazo, no beneficia a uno mismo.

Además, la distinción entre lo racional e irracional puede basarse en si una conducta se apoya en relaciones objetivas existentes en la realidad o en falsedades. La razón última, la causa última, simplemente es, en lo que respecta a las causas que la determinan; estas causas son inmanentes en última instancia. Tal concepto de racionalidad e irracionalidad se aplica a la conducta. En cualquier caso, la causa última es una entidad existente en la mente del individuo y, por lo tanto, la conducta se justifica en algo que tiene un anclaje en la realidad, al menos en el sentido de ser real en la mente del individuo. La razón última es identificable, y uno puede ser consciente de ella. Esto es necesario para determinar metas personales.

La cuestión crucial es la identificación de la razón última, la causa última, en lugar de simplemente "elegirla". La razón de esta elección es que no existe un criterio que permita la elección, ya que la causa última, al representar un límite, no está sujeta a criterios de elección. La causa última debe expresarse por sí misma, a través de la naturaleza de la realidad y la vida del individuo. Esta causa última se convierte en el criterio para las demás elecciones del ser humano, lo que la convierte en el último criterio, el límite,

ya que, de lo contrario, se generarían infinitos criterios sin un fundamento sostenible.

He identificado la razón última en los individuos como la recompensa, que se manifiesta en diferentes niveles, donde confluyen y se asocian diversas ideas y experiencias. La razón última, en este contexto, se entiende como el factor determinante sin un criterio superior que la guíe, pero tiene sus raíces en la naturaleza de nuestra estructura biológica. Cuando una persona actúa exclusivamente siguiendo sus impulsos sensoriales, está promoviendo su supervivencia, pero no está realizando una identificación verdadera de lo que la motiva. En este escenario, la acción carece de razonamiento, de la capacidad asociativa y de las conexiones conceptuales que subyacen.

Existen razones subyacentes que dirigen nuestra conducta hacia objetivos específicos, y la determinación de esas razones depende de la aplicación de la facultad de la razón. Si no ejercemos esta facultad, actuamos de manera ciega y es posible que lo que perseguimos no sea lo más apropiado para nosotros, de acuerdo con ciertos criterios. En el nivel más profundo, las causas simplemente existen, y nuevamente, es la razón la que se encarga de identificar este aspecto.

Entonces, si consideramos el estado de recompensa que se origina en nuestra mente como la causa última de nuestras acciones, debemos recurrir a la razón para comprender esta noción. La "recompensa" es un concepto que implica una serie de asociaciones que en última instancia se refieren a algún aspecto de la realidad, aunque esta sea subjetiva (dentro de nuestra mente). Sin embargo, surge la pregunta de por qué elegimos vivir en función de esta recompensa en primer lugar. En este nivel, no podemos emplear la razón para "elegir". Es decir, el pensamiento y las asociaciones no ofrecen criterios adicionales para respaldar esta elección en lugar de otras, ya que estamos guiados por nuestra propia naturaleza intrínseca.

Al alcanzar un estado último, la causa última, la toma de decisiones racionales se torna factible cuando existe un criterio objetivo. Si se busca un objetivo X y se persigue el logro de ese objetivo X, es posible seleccionar de manera objetiva la opción A en lugar de B, debido a que es la opción A la que posibilita la consecución de X. En este proceso, nuestra capacidad asociativa desempeña un papel crucial al determinar esta elección.

Sin embargo, en este punto, ya no existen criterios "más allá" de la razón última. Necesariamente debe haber un límite, de lo contrario, las metas subsiguientes carecerían de un fundamento, de una causa que justificara su existencia. Podríamos referirnos a este límite como "fin último". No obstante, en relación a nuestras acciones, no hablaríamos de un "fin último", sino más bien de una "causa última", como aclararé posteriormente.

Por lo tanto, plantear la pregunta de por qué deberíamos perseguir la recompensa y buscar una solución racional resulta ineficaz en este contexto. Además, no existe un "por qué" en este punto, en el sentido de un propósito último, ya que sería buscar un propósito en la realidad que, en última instancia, carece de tal propósito, y no existen criterios que la razón pueda emplear para determinarlo. No hay un "por qué" como propósito que guíe esta búsqueda, ya que el fin, que en realidad sería la causa última en lugar de un fin, no se encuentra definido por criterios más allá de esa razón o causa. Esta causa última debe, por ejemplo, estar arraigada en la naturaleza biológica del ser humano.

Supongamos que el estado de recompensa se origina a partir de ciertas conexiones neuronales en el cerebro, y gran parte de nuestro funcionamiento se basa en asociaciones mentales (dejando de lado los factores que influyen en la formación de tales asociaciones, como mencioné anteriormente). No obstante, quiero aclarar que, al plantear el criterio de la capacidad asociativa en relación con la determinación de qué fines perseguir, bajo esta noción, no podemos afirmar que la razón determine la causa última. El individuo no persigue la recompensa con el objetivo de alcanzar otro fin; más bien, la búsqueda de la recompensa es inherente al funcionamiento mismo del individuo, una manifestación de su estructura biológica. Podríamos compararlo con un sujeto que viaja en bicicleta, donde su recorrido y la forma en que se desplaza se derivan de la naturaleza de la bicicleta y el acto de pedalear, y todos los caminos elegidos son resultado de estos factores. Sin embargo, esta forma de funcionar y la naturaleza no son elegidas por ningún otro motivo más allá de estos elementos. Por lo tanto, la causa última es la recompensa, que subyace a conceptos como la autoestima y la felicidad. Realizamos acciones motivados por la recompensa que conllevan, es decir, los estados de recompensa asociados a ciertos estímulos.

Podríamos definir la recompensa como aquello que impulsa una acción específica (a excepción de acciones automáticas o reflejos) de un individuo en un momento dado, así como aquello que refuerza dicha acción en momentos posteriores, funcionando como un sistema de retroalimentación (feedback). La recompensa puede adoptar diversas formas, como una sensación placentera, bienestar, tranquilidad, relajación, entusiasmo o cierto grado de excitación, entre otros. Aunque su manifestación puede ser moderada, su capacidad para motivar y guiar la conducta puede ser significativa. La recompensa no se limita necesariamente a estados eufóricos; en ocasiones, se manifiesta de manera leve e incluso puede intercalarse con sensaciones de tensión o insatisfacción. No obstante, esta tensión se disipa al experimentar recompensa por la acción realizada, ya que la motivación subyacente es igualmente una forma de recompensa que ya está presente, incluso en situaciones de tensión. A veces puede resultar difícil distinguir entre diferentes estados de recompensa, pero, de todos modos, llevamos a cabo acciones motivados por algo que, de alguna manera, nos impulsa a hacerlo, y esta motivación se manifiesta antes de emprender la acción.

En ocasiones, cuando algo a lo que estamos emocionalmente vinculados se ve amenazado, experimentamos una percepción de amenaza que puede inducir miedo. Sin embargo, al mismo tiempo, experimentamos una sensación de apego hacia ese algo, que se manifiesta de diversas formas, y defenderlo puede generar una sensación de bienestar, aunque esta respuesta puede variar según el caso. Esto sugiere que hay una suerte de recompensa asociada a nuestro apego y la defensa de ello. De lo contrario, carecería de importancia y no nos sentiríamos motivados a protegerlo. El estado de recompensa surge tanto del apego en sí como de la acción de defenderlo. En algunos casos, la recompensa puede ser apenas perceptible en el momento, pero tenemos la certeza de su presencia. Percibimos una cierta activación, quizás una dosis de entusiasmo, y esperamos que se concrete una retroalimentación, en algún nivel, la recompensa está intrínsecamente involucrada en la motivación de la acción.

Cuando nos referimos a los "fines", estamos proyectando hacia el futuro. Los fines son razones o causas que ya están presentes en el sujeto y que determinan su acción, pero incluyen un elemento de cumplimiento. Esto significa que los fines previamente concebidos pueden realizarse en un

momento futuro, por ejemplo, si alguien se encuentra en una isla desierta con el fin de salir de esa situación, que actúa como la causa de sus acciones, este fin se cumple cuando logra sobrevivir y regresar a la civilización.

Sin embargo, lo que he descrito como la "razón última", es decir, la recompensa, carece de este elemento de cumplimiento. La recompensa es una causa última, y lo que puede cumplirse en este contexto es una retroalimentación, que podemos denominar "recompensa de retroalimentación" para diferenciarla de la recompensa que ya motiva la acción. Por ejemplo, se puede experimentar un aumento en el nivel de recompensa, pero la razón última de la acción ya está presente y no se cumple; en cambio, persiste, aumenta o disminuye su asociación con una acción particular, si no se produce esta retroalimentación.

Es importante destacar que la recompensa no equivale a la idea de ganar un campeonato, que es una idea presente antes de que se realicen las acciones y que se cumple si se logra ganar el campeonato. La recompensa, como motivador, ya está presente antes de que emprendamos la acción, y no se actúa en función de algo que aún no existe; en cambio, se actúa en función de algo que ya está presente, es decir, la recompensa que se manifiesta antes de la acción. Esta recompensa previa no necesariamente tiene que ser intensa o elevada, a diferencia de la retroalimentación que a veces obtenemos por realizar una acción. Debemos distinguir entre este tipo de recompensa, la recompensa de retroalimentación y otras formas de recompensa, como la que se experimenta a largo plazo y que influye en nuestro estado de ánimo habitual, por ejemplo. La recompensa previa está presente antes de los estados de recompensa más intensos. En resumen, los "fines" son razones que pueden cumplirse o no, mientras que la recompensa, como causa última, no es en sí misma un fin según este criterio.

La recompensa efectivamente impulsa una acción, y el feedback puede intensificar o fortalecer aún más esta acción, consolidándola a largo plazo y promoviendo su repetición. Sin embargo, es crucial destacar que una recompensa experimentada después de una acción no sería suficiente para inicialmente motivar esa acción. En realidad, lo que impulsa la acción es una recompensa que ya está presente antes del feedback. En otras palabras, la recompensa está en juego desde el principio, motivando la acción, y el

feedback posterior puede influir en la probabilidad de que la acción se repita en el futuro. La recompensa es la causa subyacente que impulsa nuestras acciones, no es algo que se materialice en el futuro; ya está presente y desempeña un papel motivador desde el principio. Lo que ocurre después de la acción es el feedback, que determina si la acción continúa o disminuye en función de la recompensa previa.

Cuando las personas expresan su deseo de convertirse en médicos, arquitectos, escritores, etc., no es que estén actuando por una recompensa que se manifestará después de alcanzar esa meta. En realidad, ya experimentan un estado de recompensa asociado con ser médico, arquitecto o escritor, y esta recompensa es lo que impulsa y guía las acciones necesarias para lograr ese objetivo. Lo que sucede a medida que se trabaja hacia la meta es un proceso de retroalimentación, donde la acción continúa si se genera más recompensa por las acciones emprendidas. Si no hay un aumento en la recompensa asociada con esas acciones, es posible que la motivación para seguir disminuya.

La activación del sujeto puede considerarse un estado de recompensa que, en algunos casos, puede equipararse a un tipo de feedback.

Es importante señalar que cuando afirmo que la recompensa, como criterio último de las acciones, no se cumple de la misma manera que los fines o metas, esto no significa que las personas no tengan metas o deseos, como la búsqueda de la autoestima o la felicidad, a los que te refieres como "los altos estados de recompensa" más adelante. Sin embargo, lo que motiva a avanzar hacia esos estados y metas específicas es la recompensa que ya está presente en el individuo, que actúa como la razón última, el criterio final y el impulsor subyacente de las acciones.

En definitiva, cuando afirmo que la recompensa es el criterio último, la razón última, detrás de nuestras acciones y preferencias, lo hago en el sentido de que ya no existe un propósito absoluto, como el de la supervivencia, que determine nuestras acciones. Esto significa que no actuamos por recompensa para asegurar un objetivo específico, como si actuáramos por recompensa con el fin de garantizar la supervivencia.

Algunas personas pueden argumentar que realizamos acciones en busca

de la garantía de la vida y la supervivencia, lo que implicaría que actuamos por recompensa para asegurar nuestra existencia. No obstante, esta perspectiva no considera que muchas de nuestras acciones también pueden tener como resultado la autodestrucción. En realidad, actuamos motivados por la recompensa, y aunque es cierto que muchas acciones recompensantes pueden contribuir a nuestra supervivencia, la vida es un resultado secundario de la búsqueda de recompensas, no el criterio último. La recompensa es la razón última en el sentido de que no hay otro criterio por el cual realizamos acciones o preferimos algo. Podemos considerarla como una estructura límite, con diversos estados, que interactúa con otras estructuras límite, pero más allá de la recompensa, no hay otro motivo, causa o criterio que explique o determine la existencia de esa estructura límite.

La recompensa se activa a través de ciertas ideas y asociaciones, pero esto no implica que, a nivel de las conexiones de ideas o patrones neuronales y su actividad, exista otro motivo, causa o criterio que explique por qué actuamos por recompensa. En realidad, actuamos por recompensa porque así es la naturaleza humana; esa es la estructura que presenta en este sentido y a este nivel, y es el criterio o razón última detrás de nuestras acciones.

Además, es importante señalar que el hecho de que actuemos por recompensa ya está preconfigurado, anterior a la idea de llevar a cabo una acción específica que pueda surgir en algún momento y activar la recompensa.

El estado de recompensa implica una compleja dinámica y estructura bioquímica que se manifiesta de diversas maneras, como un estado de ánimo placentero, una sensación de alegría, euforia, tranquilidad y liberación de tensiones, entre otras. Estos estados de recompensa pueden motivar diversas acciones. Además, los altos estados de recompensa, como aquellos asociados con la autoestima y la felicidad, se caracterizan por ser duraderos y están arraigados en nuestra bioquímica del bienestar. Sin embargo, con el tiempo, estos estados pueden atenuarse, lo que requiere que el individuo busque nuevas metas y desafíos para mantener o superar el nivel de recompensa experimentado.

En este contexto, consideremos la noción de "satisfacción". La satisfacción puede entenderse como un estado en el que la recompensa supera el nivel inicial que impulsó la acción y el nivel de recompensa manifestado

durante la acción. Al mismo tiempo, lo que originalmente motivó la acción ya no genera la misma recompensa o deja de generar recompensa, posiblemente debido al feedback de recompensa que, en cierto nivel, disminuye la capacidad de generar recompensa asociada a esa acción o a otros estímulos. Esto podría estar relacionado con factores bioquímicos a nivel cerebral, entre otros. Varias situaciones pueden surgir a lo largo del tiempo, como la disminución de la capacidad de generar recompensa, la generación de la misma cantidad de recompensa, un aumento temporal de la recompensa o incluso la posibilidad de que genere sufrimiento. Estos cambios pueden ocurrir en momentos y contextos diversos, y su explicación podría involucrar distintos factores bioquímicos a nivel cerebral.

En ocasiones, ciertos feedbacks de recompensa pueden motivarnos a emprender acciones con mayor entusiasmo, lo cual se debe a que estos feedbacks activan la recompensa que impulsa específicamente esas acciones, en lugar de generar una recompensa que se asocia con una relajación o bienestar general, y que disminuye temporalmente la recompensa asociada a otras actividades que impulsan la conducta. Esto ejemplifica cómo nuestras acciones están motivadas por la recompensa, y en estos casos, el sufrimiento generalmente no desempeña un papel significativo.

Al analizar nuestra experiencia, parece que la base de lo que hacemos, al menos en lo que concierne a nuestras acciones fuera de los reflejos y las conductas automáticas e instintivas, está relacionada con un estado de recompensa. No parece haber otra razón última que motive las acciones que llevamos a cabo en la vida cotidiana, más allá de la experiencia de recompensa. Considerando que nuestra entidad unificada y la acción que realizamos son esencialmente lo mismo, es decir, la sensación de recompensa y la acción en sí misma son inseparables, podríamos afirmar que hacemos lo que hacemos debido a la recompensa, y no porque haya una razón que conduce a la recompensa y, a su vez, a la conducta, como si la experiencia fuera un producto de dicha razón. Si consideramos que nuestra entidad es un resultado de ciertas causas cerebrales y que estas causas son las que dan lugar a nuestras acciones, entonces podríamos decir que llevamos a cabo nuestras acciones debido a la recompensa asociada con esas causas cerebrales a nivel de la experiencia. En términos cerebrales, haríamos lo que hacemos debido a su relación con los patrones cerebrales que se asocian con la recompensa, es

decir, las causas de la recompensa. Estas causas cerebrales pueden estar relacionadas con recompensas intensas, duraderas o efímeras, pero en última instancia, estas causas cerebrales son los motivos subyacentes de nuestras acciones. Con el fin de simplificar el lenguaje, a partir de este punto, me referiré simplemente a la "recompensa" como la causa de nuestras acciones, aunque podríamos decir que hacemos las cosas debido a las causas cerebrales que específicamente se relacionan con la recompensa. En lugar de decir que buscamos la recompensa, podríamos afirmar que una acción se lleva a cabo en la medida en que está asociada a las causas cerebrales que se relacionan con la recompensa, y estas causas impulsan la conducta, mientras que el feedback obtenido consolida esas conductas.

A este nivel de análisis, no encontramos razones en el sentido de criterios que justifiquen la elección, determinación o realización de acciones entre diferentes alternativas. La recompensa se erige como una causa última para la acción, y esta es una consecuencia de las causas subyacentes, en particular, la estructura biológica del ser humano y su forma de funcionamiento. Buscamos la recompensa porque es congruente con el funcionamiento de nuestra estructura biológica. En resumen, la racionalidad surge de los objetivos individuales, ya que en última instancia, no hay un propósito último en la realidad, y los objetivos del individuo emergen en una secuencia concatenada, asociada o determinada, hasta llegar a la razón última, que es un resultado de lo que es intrínseco a la estructura biológica del ser humano y su funcionamiento.

La búsqueda de la recompensa es intrínseca a nuestra naturaleza biológica y a la forma en que funcionamos. No podemos preguntar por qué los seres humanos prefieren la recompensa en lugar de la ausencia de ella, ya que no existen otros criterios o motivaciones más allá de la recompensa que determinen esta elección. Lo hacemos porque es inherente a nuestra naturaleza y es la manera en que nuestra estructura biológica se manifiesta y opera. La noción de preferencia misma está vinculada a la noción de recompensa y depende de ella. Preferimos una opción sobre otra debido al nivel de recompensa que cada una proporciona. El estándar de preferencia y lo que preferimos se basan en el grado de recompensa que ofrecen. Cuando la recompensa misma está en juego, no puede ser objeto de preferencia; en cambio, la buscamos porque es la expresión misma de cómo funciona nuestra

estructura biológica. Incluso si consideráramos otro factor como el límite o criterio último de las elecciones racionales de un individuo, independientemente de la recompensa, el límite seguiría existiendo, y no habría criterios para su elección, ya que todas las elecciones racionales dependen de dicho criterio. Sería simplemente la expresión de ciertas causas en la realidad, la consecuencia de los mismos. De todos modos, planteo que la recompensa está siempre presente. Para nosotros, la causa última de nuestras acciones es la recompensa, ya que es fundamental para nuestra existencia.

En cuanto al papel de las emociones en nuestra conducta, podríamos distinguir entre las emociones que surgen como respuesta a eventos percibidos en la realidad y los estados de ánimo que pueden ser el resultado de la biología de nuestro cerebro, con o sin influencia de la realidad percibida. Considero que las emociones y sentimientos se activan en respuesta a asociaciones de ideas y experiencias concretas en la realidad. Por ejemplo, nuestras emociones se ven influenciadas por la forma en que interpretamos los eventos y cómo pensamos sobre ellos. Si lo que sentimos depende de cómo percibimos y entendemos las cosas, es decir, de nuestras interpretaciones y asociaciones de ideas, entonces ciertos eventos en la realidad estarán vinculados a determinadas emociones y sentimientos, y la percepción de estos eventos desencadenará dichas emociones y sentimientos.

Tomamos decisiones de manera racional, es decir, basándonos en hechos observables, experiencias verificables y evidencias comprobables, con el propósito de realizar acciones específicas siguiendo criterios determinados. En última instancia, la causa fundamental de nuestras elecciones podría identificarse como la búsqueda de recompensas. Aunque experimentamos emociones como repugnancia, miedo o asombro, estas emociones tienen raíces y causas subyacentes que forman parte del juicio de un individuo, quien evalúa sus circunstancias y actúa en consecuencia, guiado por el deseo último de obtener una recompensa. Esta motivación última, la recompensa, es el criterio fundamental que guía nuestras acciones.

Por ejemplo, en ocasiones realizamos acciones automáticas, como sobresaltarnos ante un peligro, pero incluso en esos casos, la emoción se desencadena como preparación para la acción y está intrínsecamente relacionada con lo que percibimos y nuestras asociaciones previas entre las

percepciones y las emociones. Aunque en situaciones de miedo, la respuesta conductual puede ser rápida y automática, en situaciones que requieren una mayor deliberación y tiempo, la conducta está impulsada por la búsqueda de una recompensa. Es importante notar que la emoción o el sentimiento no pueden separarse de las asociaciones que tenemos con ciertos hechos o estímulos.

Nuestro pensamiento refleja una estructura lógica que intenta capturar la lógica subyacente de la realidad, como sugiere Wittgenstein (ver referencia 1 al final de este ensayo para obtener información adicional). Sin embargo, es crucial comprender que la acción no se deduce automáticamente de esta estructura lógica de la realidad; la lógica es solo una forma, no el contenido.

Nuestras emociones frente a diferentes objetos o situaciones surgen de las asociaciones que hemos establecido con ellos y se activan en función de cómo percibimos esas asociaciones. Las personas pueden experimentar emociones diferentes frente a los mismos hechos debido a las distintas asociaciones que han hecho. Por ejemplo, el miedo ante una amenaza puede ser una respuesta emocional automática en un nivel primario. Sin embargo, lo que consideramos como amenazante depende de las asociaciones que hemos creado, y, por lo tanto, una persona puede sentir miedo ante algo porque lo asocia con una amenaza, mientras que otra persona puede no sentir miedo porque no lo percibe como una amenaza. En resumen, la presencia o ausencia de emociones específicas y su ubicación en el contexto de un individuo dependen de sus procesos de pensamiento y evaluación.

Cuando menciono la "evaluación" en este contexto, me refiero a que las emociones y los sentimientos son el resultado de nuestras valoraciones y asociaciones con la realidad. En otras palabras, nuestras emociones y sentimientos se originan en la identificación de hechos y condiciones específicas, lo que a su vez involucra asociaciones que activan estas emociones debido a su vinculación con los hechos percibidos. En este enfoque, no consideramos las emociones como entidades separadas de la conducta, sino como aspectos integrados en nuestra conducta. La activación de emociones específicas tiene una justificación en las asociaciones con hechos y en la percepción de dichos hechos.

Reconsideremos el temor experimentado ante un peligro percibido en nuestro entorno, como podría ser la presencia de un animal salvaje. Enfocándonos en la reacción instintiva de lucha o huida, planteamos la cuestión de si podríamos sobrevivir si la emoción careciera de una conexión con la realidad percibida. Sin una previa captación y rápida evaluación del entorno, la respuesta instintiva de miedo y la consiguiente movilización hacia la reacción de lucha o huida no serían activadas. En este sentido, el miedo constituye un elemento integral de esta respuesta, siendo el criterio último de acción en función de la recompensa esperada.

El miedo se manifiesta como la respuesta fisiológica del organismo, reflejándose en una serie de componentes, tales como el incremento del ritmo cardíaco, la sudoración, la dilatación de las pupilas y las secreciones hormonales, entre otros. Estos fenómenos fisiológicos se entrelazan con el aspecto cognitivo de la experiencia de miedo a nivel mental. La vivencia del miedo surge a partir de nuestras asociaciones y percepciones, abarcando la totalidad de la respuesta del organismo, y garantizando la efectividad de la acción requerida. La emoción desempeña un papel crucial en la preparación del individuo para la acción; sin embargo, su utilidad se vería gravemente limitada sin las correspondientes percepciones, asociaciones y procesos de integración mental del sujeto.

Si nuestra preparación y respuesta fisiológica carecieran de discriminación frente a la realidad percibida, es altamente probable que nuestra supervivencia se viera amenazada o que nuestra adaptación resultara insuficiente. Por esta razón, es plausible que el componente mental de la

emoción, es decir, lo que uno siente (o el patrón neuronal asociado a la experiencia subjetiva de la emoción, en caso de que la manifestación subjetiva no coincida plenamente con los patrones neuronales, tema que abordaré posteriormente), haya surgido en el curso de la evolución como una manifestación ventajosa de nuestras reacciones fisiológicas a nivel mental. Este aspecto mental resulta sumamente beneficioso, ya que es a través de las asociaciones mentales que realizamos, o al menos a nivel de la actividad de los patrones neuronales que se relacionan con la experiencia subjetiva de la emoción, donde trabajamos con las percepciones correspondientes a la realidad. Estas percepciones pueden asociarse con las emociones que conducen a reacciones específicas, generando así una respuesta emocional ventajosa.

Cuando enfrentamos una situación en la que percibimos que alguien nos ataca, la emoción del enojo que experimentamos cumple la función de prepararnos para la defensa. Esta reacción emocional está diseñada para servir a este propósito. No obstante, la determinación de si esta respuesta es el curso de acción adecuado, según los estados de recompensa que implica, depende de las consecuencias de dicha acción. En otras palabras, si llevar a cabo la acción resulta en estados de recompensa deseables, entonces la reacción de enojo se justifica. En caso contrario, el sujeto carecería de motivación para actuar de esa manera, o no sería la elección apropiada desde el punto de vista previamente mencionado.

Por otro lado, la emoción de la alegría puede presentar un matiz diferente. En lugar de preparar al organismo para una conducta específica basada en una recompensa, la alegría podría ser considerada un estado subjetivo de recompensa en sí misma en un momento dado. Se puede argumentar que la emoción de la alegría funciona como un mecanismo de retroalimentación, refuerza ciertas conductas al influir en la probabilidad de que se repitan, ya que afecta la recompensa subyacente que motiva dichas acciones. Sin embargo, no sería la recompensa que motiva inicialmente la acción.

Es importante señalar que el estado de recompensa puede estar vinculado a estados de ánimo más duraderos asociados con ciertas circunstancias. En el contexto de las emociones y muchos sentimientos que no necesariamente

implican estados de recompensa, es posible que se haga referencia a ciertos estados como "sentimientos", pero no son necesariamente los impulsores finales de la conducta. Los estados de recompensa están profundamente arraigados en una compleja bioquímica cerebral específica, y las cosas que nos recompensan lo hacen debido a las conexiones que se establecen con estos estados de recompensa. Es plausible que la emoción de la alegría se considere una reacción separada asociada a un estado de recompensa, aunque es difícil delinear una distinción concreta entre ambas o identificar en qué aspectos esta emoción prepara para una conducta o acción específica.

En resumen, las emociones desempeñan un papel fundamental al preparar al individuo para la acción y pueden estar relacionadas con estados que no necesariamente conllevan recompensas directas. Además, influyen en la elección de un curso particular de acciones, como se puede observar en la respuesta de una persona ante el miedo o la falta de él frente a una situación, lo que determina su comportamiento.

Bajo esta perspectiva, se argumenta que las emociones (o la mayoría de ellas, teniendo en cuenta la alegría como un estado de recompensa) no son la causa primordial de nuestras acciones, sino que funcionan como elementos que preparan y condicionan una acción específica. Si bien ejercen influencia en la elección de nuestras acciones, el criterio último que guía lo que hacemos es la recompensa. Lo mismo se aplica a los sentimientos. Aunque uno pueda experimentar sufrimiento, la acción que se emprende está motivada por un estado de recompensa. La recompensa actúa como el impulso final que determina nuestras acciones. Desde esta perspectiva, se sostiene que uno no actúa principalmente para evitar el sufrimiento. En lugar de eso, se actúa en busca de la recompensa, y la eliminación del sufrimiento es una consecuencia de esta búsqueda. La motivación central reside en la recompensa, no en la evitación del sufrimiento, y considerar lo contrario sería ineficiente desde una perspectiva cognitiva y biológica.

El sufrimiento surge cuando las cosas importantes para nosotros, como nuestros afectos y apegos, se ven afectados o amenazados. En este sentido, actuamos primordialmente para proteger lo que nos brinda placer, ya que existe una asociación de recompensa con ello. La acción se deriva de la búsqueda de recompensas, no de la eliminación del sufrimiento, aunque esta

última pueda ser una consecuencia de la búsqueda de recompensa.

Es fundamental recordar que los estados de recompensa están intrínsecamente vinculados a eventos, objetos y personas. Estos elementos suelen denominarse valores, ya que están relacionados con los estados de recompensa, y en este sentido, estos eventos, objetos o personas son fuentes de experiencias de recompensa. Tomemos el ejemplo de comer una manzana. No lo hacemos únicamente porque percibimos subjetivamente que comer una manzana es placentero, sin una conexión con la realidad externa. Sabemos objetivamente que la manzana es nutritiva y un buen alimento gracias a nuestro pensamiento, a la observación, la experimentación y a las asociaciones que hemos forjado. La razón desempeña un papel esencial en la determinación de qué acciones emprendemos en función de la recompensa. Esta razón es inherente al planteamiento de la recompensa como criterio, ya que algo debe estar asociado con la recompensa para guiar una acción específica. En mi opinión, la razón se relaciona con la formación de estas asociaciones entre eventos y estados de recompensa, y hay acciones básicas que implican asociaciones más simples, así como conductas que requieren un razonamiento más elaborado.

Es importante tener en cuenta que ciertas conductas pueden automatizarse y consolidarse a través de patrones de activación en nuestro cerebro, y estas automatizaciones pueden estar influenciadas por el entorno.

Nuestra facultad de razonamiento representa un proceso de pensamiento que implica la formación de asociaciones entre elementos. A través de la razón, somos capaces de establecer metas y fines para nuestras acciones. Los valores desempeñan un papel crucial en nuestras decisiones y acciones, ya que están intrínsecamente vinculados a estados de recompensa.

Cada asociación que una persona establece puede tener dos direcciones posibles: puede reflejar su mundo interior, es decir, su funcionamiento psicológico, o puede hacer referencia a la realidad externa. No es necesario que estas asociaciones sean necesariamente una representación precisa de la realidad objetiva. La validación de estas asociaciones es la tarea de la ciencia. Cuando formulamos preguntas y hipótesis científicas, estamos estableciendo relaciones entre una o más variables que deben ser investigables empíricamente. En esencia, la ciencia es una extensión de nuestra tendencia

natural a formar asociaciones. Sin embargo, es común considerar la ciencia como un cuerpo de conocimientos, lo que a veces puede ser perjudicial, ya que los conocimientos pueden sesgar nuestro pensamiento y obstaculizar la percepción de relaciones evidentes en la realidad. En lugar de enfocarnos exclusivamente en los resultados, debemos prestar atención al proceso, es decir, la formación de asociaciones entre conceptos, y cómo hacer que este proceso sea lo más eficiente y creativo posible, de manera que refleje fielmente la realidad.

Cuando intentamos asociar dos conceptos que aparentemente no están relacionados, como "luz" y "conocimiento", el proceso implica encontrar similitudes o diferencias entre ellos para establecer una asociación. En esencia, se busca una referencia común que permita la asociación. En este caso, la luz nos proporciona la capacidad de ver, y ver nos permite comprender y adquirir conocimiento sobre la realidad. La asociación se establece a través de la idea de "dar cuenta", que actúa como un nexo entre ambos conceptos.

La capacidad de formar asociaciones en nuestra mente es de suma importancia para comprender el mundo y para generar conocimiento, aunque este conocimiento puede o no representar fielmente la realidad. Si deseamos establecer una relación entre "oscuridad" y "conocimiento", podemos emplear la referencia común del concepto "darse cuenta" y asociar el contrario de esta noción en el caso de la oscuridad, ya que se opone a la luz. Este proceso implica la formación de una relación basada en la oposición.

Existen diversos tipos de relaciones que pueden surgir, algunas de las cuales pueden considerarse creativas, ya que no son comunes, resultan difíciles de comprender o no son evidentes de manera inmediata.

Si se construyera un robot con la capacidad perceptiva similar a la humana y la capacidad de formar asociaciones, es un tema de debate si esto constituiría una demostración de inteligencia y complejidad equivalentes a las nuestras. Si bien el problema de cómo representar las emociones sigue siendo un desafío, el proceso de formar asociaciones seguiría siendo una parte fundamental del funcionamiento del robot.

Muchas personas argumentarían que lo que hace que los seres humanos

sean únicos no es necesariamente una cualidad inmaterial, sino una combinación de factores, incluyendo la mente, la conciencia, la capacidad para formar asociaciones complejas, la emocionalidad y la autoconciencia. Esta percepción no necesariamente se basa en creencias religiosas, sino en la complejidad inherente de la mente humana y su capacidad para comprender y relacionarse con el mundo que la rodea.

Es válido argumentar que las causas materiales cerebrales son la raíz de los estados materiales que se relacionan con estados mentales. Al estudiar el cerebro humano, observamos la manifestación material de la mente, es decir, lo que ocurre en el cerebro. Sin embargo, esto no implica estrictamente que la mente sea independiente de la materia ni que exista "más allá" del funcionamiento cerebral. La mente debe basarse en la materia, o más específicamente, ser una manifestación de la misma. Pero esto a su vez no implica necesariamente tampoco que la mente deba ser material. Podemo estudiar, identificar y comprender lo material, y lo que reportamos como lo mental. Sin materia, no tendríamos la mente que tenemos, y en términos fundamentales, pero sin el cerebro, no se deduce estrictamente que no tendríamos lo que llamamos mente, pues aun no entendemos a fondo qué es realmente la conciencia. La mente podría ser inmaterial pero depender de la materia.

Ahora bien, decir que la mente no es materia no implica que sea algo específico, simplemente estamos haciendo una afirmación negativa, lo cual a su vez acarrea sus problemas conceptuales. Pero muchas veces podemos avanzar en la comprensión de algo, si bien de forma limitada, identificando lo que no es.

Por otro lado, existe una gran cantidad de evidencia que respalda la interconexión entre el cerebro y lo que denominamos mente. Decir que la mente es el cerebro, sin embargo, no es una afirmación que se pueda dar por sentada. Esta cuestión genera mucha confusión debido a la naturaleza de los estados mentales. La mente de un individuo representa un límite en el sentido de que solo puede experimentarse subjetivamente por esa persona en particular. Cuando observamos la actividad cerebral, estamos observando una manifestación de un estado mental que solo puede ser subjetivamente experimentado por la persona cuyo cerebro está generando esa actividad.

Hasta ahora, no tenemos la capacidad ni el conocimiento para expresar los estados mentales de una persona en la experiencia de otra.

La perspectiva de que la mente sea material implica que si la materia presenta una estructura que determina su funcionamiento y sus estados, nosotros, como seres materiales, también debemos presentar una estructura que determina nuestros estados mentales.

Incluso si la mente se considerara como algo separado de la materia, esto no implica necesariamente que la mente carezca de leyes o principios que gobiernen su funcionamiento y su relación con el libre albedrío. Estas leyes podrían actuar como limitantes para el libre albedrío, lo que significaría que la mente seguiría funcionando de manera causal en algún nivel.

Retomando el ejemplo previo acerca de la relación entre la luz y el conocimiento: ¿Cuál es la razón subyacente por la cual establecemos una conexión basada en la similitud entre las conexiones de conceptos que involucra el término? ¿Por qué adoptamos este criterio en particular? Si la conducta se fundamenta en la conexión entre conceptos y, como mencioné previamente, no existe una necesidad lógica para ejecutar una conducta específica, entonces la conexión en sí no puede considerarse como una consecuencia necesaria de la lógica; es más bien una estructura lógica en sí misma, pero no se deduce necesariamente de la lógica.

¿Qué es lo que ha determinado que debamos relacionar, por ejemplo, un estímulo incondicionado y su respuesta incondicionada con un estímulo condicionado que produce una respuesta condicionada, como ocurre en el condicionamiento clásico? La respuesta se encuentra en la teoría de la selección natural. Esto debe haber conferido una ventaja en términos de supervivencia, pero, ¿cómo se manifiesta este proceso en nuestro cerebro?

Generamos conexiones entre conceptos en relación con la realidad a través del acto de percepción. Si afirmo: "Veo una taza en la parte superior de la mesa", esta conexión de conceptos emana de la percepción, posiblemente influenciada por ciertas reglas internas (como la ley de la pregnancia de la teoría de la Gestalt), pero, en última instancia, depende de factores externos, es decir, de las relaciones entre objetos en la realidad, con una cierta influencia de elementos internos. Mientras no todo se deba a la imaginación o

a un delirio, la experiencia de percepción se basa en lo que nuestro cerebro representa como "qualia". Los patrones cerebrales se activan en respuesta a entidades en el mundo real, y el hecho de que estas entidades se presenten simultáneamente implica una relación que se manifiesta como una conexión particular. Estas conexiones hacen referencia a objetos y sus relaciones en la realidad.

No obstante, también creamos conexiones entre conceptos que surgen de nuestra propia generación mental, a través de nuestros cerebros, independientemente de los estados internos. Este tipo de conexión se forma al relacionar conceptos como "luz" y "conocimiento". La arbitrariedad se manifiesta cuando relacionamos una palabra con un concepto, en el sentido de que no existe una necesidad imperativa para asignar una palabra en particular a un concepto en lugar de otra palabra, aunque existe una cierta determinación en este proceso.

Consideremos el ejemplo en el que la similitud se manifiesta como una expresión del proceso de asociación, siendo la activación simultánea del estado de asociación de conceptos "darse cuenta" para ambas cadenas de asociación de los respectivos conceptos. La relación entre "luz" y "conocimiento" en la forma en que se manifiesta parece derivar directamente de la estructura cerebral y el modo de funcionamiento asociativo. La forma en que se establece una asociación se presenta simplemente como una manifestación de la operación y estructura de nuestro cerebro.

La activación de una conexión que vincula dos conceptos, es decir, una asociación que se aplica igualmente a ambos conceptos, se desarrolla en virtud de la interconexión existente en nuestro cerebro. ¿Pero qué nos lleva a determinar esta conexión como la apropiada? Esto se debe a la naturaleza del proceso de asociación.

Consideremos qué nos impulsa a buscar una relación entre estos dos conceptos. Esto puede ser provocado por una clave, ya sea una "autoinstrucción" o una instrucción externa. Si alguien nos solicitara identificar una relación entre estos dos conceptos, en este caso, estaríamos siguiendo una "autoinstrucción". La clave en cuestión implica una asociación entre conceptos basada en otra relación que permite establecer una conexión entre el resultado de la asociación de los conceptos, la relación misma, y la

clave proporcionada.

Si planteáramos la misma pregunta a un niño pequeño acerca de la relación entre "luz" y "conocimiento", es posible que no comprendiera la cuestión. En tal caso, podríamos reformular la pregunta de la siguiente manera: "¿En qué se parecen 'luz' y 'conocimiento'?", asumiendo que el niño esté familiarizado con ambos conceptos. A través de este proceso, se aprende que la noción de "relación" implica "parecido" o "similitud" debido a la asociación de estos términos. Por lo tanto, no existe una regla fija de similitud, sino que la "relación" se asocia con la "similitud"; este es su significado en ese contexto, y así es como se aprende.

De esta manera, la activación del patrón cerebral correspondiente a "relación" junto con la activación del patrón relacionado con "en qué se parece" (similitud) da lugar a una consolidación, que es inherente a la naturaleza de nuestros cerebros y que sustenta el proceso de asociación. En este contexto, la "asociación" es el resultado de la activación conjunta de estos dos patrones consolidados, es decir, la activación de uno de estos patrones desencadena la activación del otro, lo que constituye la base de la asociación. Lo que ha sido moldeado por la selección natural es la manera en que funciona nuestro cerebro, y a partir de ello se expresan nuestras supuestas nociones sobre cómo asociamos las cosas. El aprendizaje también influye en la forma en que establecemos conexiones entre ciertos conceptos, ya que aprendemos conceptos y palabras en conjunto, en contextos específicos, lo que establece estructuras particulares en nuestro cerebro.

Entonces, ¿cómo establecemos la conexión entre "relación" y "similitud"? En el ejemplo mencionado, esta conexión se establece a través de la percepción, ya que percibimos, según lo que otros nos dicen, que una cosa se asemeja a otra, lo que nos lleva a relacionar "relación" con "similitud". Esta asociación se basa en la percepción de la naturaleza de las cosas y la forma en que están interconectadas en la realidad. Incluso si esta asociación se originó en primer lugar a través de la influencia de otra persona en lugar de una experiencia de percepción directa, se encuentra arraigada en la biología de nuestra percepción y en la manera en que experimentamos las cosas en nuestro cerebro, a medida que se activan patrones cerebrales en respuesta a entidades en la realidad, por ejemplo.

Las propiedades físicas que son similares o idénticas en dos objetos deben traducirse en patrones de activación cerebral similares o idénticos. Estos patrones se asocian porque, en parte, reflejan la misma información y representan lo mismo en el cerebro. La formación de asociaciones surge como un resultado natural de la estructura y funcionamiento del cerebro. Por lo tanto, cuando dos elementos comparten un patrón de activación similar, es más probable que la activación de uno conduzca a la activación del otro, lo que establece una asociación.

En el caso del proceso de "darse cuenta" entre los conceptos "luz" y "conocimiento", esto se refiere a un patrón común de activación que está relacionado con la asociación de elementos que se vinculan a los conceptos "luz" y "conocimiento". La experiencia del "darse cuenta" surge como una respuesta efectiva basada en la asociación con la clave "parecido" o "en qué se parece", que a su vez está asociada con el concepto de "relación". En el ámbito mental, lo que existe son esencialmente asociaciones, es decir, un patrón de activación que conduce a la activación de otro patrón. La base de la respuesta reside en que los distintos elementos deben estar conectados de alguna manera, de modo que la activación de uno influya en la activación de otro (la influencia dependerá de la estructura de las redes neuronales, por ejemplo), lo que, a su vez, genera una respuesta específica. La estructura neuronal que representa todas estas asociaciones se activa, y un conjunto de asociaciones activadas que comparten un patrón común, debido a la relación de "parecido", se considera la respuesta efectiva, lo que denominamos "darse cuenta".

Luz
Conocimiento
Otra asociación que puede darse
Asociaciones
Asociaciones
Asociaciones
Asociaciones
Asociaciones
Darse cuenta
Similitud
Asociaciones
Asociaciones
Asociaciones
¿Relación?
Clave

Existen asociaciones que se activan para cada término, y la asociación más "lejana" en términos de complejidad o tal vez ubicada en áreas menos evidentes de las redes neuronales suele considerarse como lo que llamamos "creativo". Cada término, como "luz" y "conocimiento", tiene asociaciones que contribuyen a definir su significado, al igual que términos como "relación" que se asocia con "similitud".

La clave que conduce a "similitud" (que en sí misma posee un conjunto de asociaciones que determinan su significado) debe estar relacionada o asociada con una serie de conexiones que compartan un patrón común con el grupo de asociaciones que definen los conceptos. La activación del patrón común que tenga la mayor cantidad de características en común con el sujeto en ese momento particular llevará a la respuesta de "darse cuenta". El proceso de funcionamiento en asociación, como se describió en proposiciones anteriores, es fundamental para entender cómo ocurre este proceso.

Esto implica un proceso de integración de asociaciones a través de conexiones que se generan o, más precisamente, se activan, y que surgen a partir de dicha activación. Aunque este proceso es altamente complejo, la estructura y la forma en que las asociaciones están organizadas por patrones neuronales determinan en gran medida cómo se generan las respuestas y cómo representan las "soluciones" a los problemas que surgen ante ciertas claves. Esto, a su vez, sigue un esquema determinístico, ya que todo depende de la activación que se origina y de la estructura que está involucrada en ese proceso.

Por tanto, la noción de similitud o relación es una manifestación del funcionamiento en asociación y de la estructura de asociación en nuestro cerebro. La forma en que las cosas están conectadas en nuestro cerebro, su estructura interna, es fundamental. En términos simples, aprender sobre la similitud entre dos o más objetos implica la activación simultánea del patrón que representa el objeto con el cual comparten características comunes, lo cual luego se consolida. Posteriormente, la activación del patrón de similitud conduce a la identificación de características comunes que pueden extenderse a otros objetos. La activación de estos patrones puede ocurrir de manera simultánea y consolidarse, o no suceder, lo que determinará si se establece o

no una asociación.

En el nivel más alto de las asociaciones, se involucra la percepción, que refleja, por ejemplo, las relaciones entre objetos en la realidad. En este nivel, las asociaciones se relacionan directamente con la percepción de la realidad o con estados internos, lo que a su vez influye en la manera en que asociamos conceptos y objetos.

Encontrar una relación entre: y refiere a la activación de un patrón común referente a las características físicas de lo percibido.

La relación entre "luz" y "conocimiento" se establece como una asociación que existe en nuestra mente, no como una característica inherente a la realidad en sí. En esencia, "conocimiento" implica la existencia de una entidad que posee conocimiento.

Expresiones como "¡cielos!" se refieren a la realidad como una asociación basada en la percepción de la expresión en la realidad, aunque estas expresiones tuvieron que ser generadas en algún momento por un individuo o grupo de individuos. Esto puede parecer arbitrario, similar a la elección de términos que designan conceptos, ya que aparentemente no existe una necesidad intrínseca para asociar una expresión particular en lugar de otra, aunque exista una razón o causa subyacente para ello.

La similitud o diferencia que establecemos entre objetos o conceptos no siempre refleja necesariamente la realidad tal como es; en muchos casos, estas similitudes o diferencias existen exclusivamente en nuestra mente y se fundamentan en nuestra psicología. Sin embargo, es posible tener asociaciones de conceptos que efectivamente hacen referencia a la realidad como una relación genuina entre elementos en el mundo exterior.

Cuando escuchamos una palabra, se activa un conjunto específico de neuronas que forma un patrón neuronal que corresponde al conjunto de asociaciones que permite la comprensión de esa palabra. Este patrón neuronal se asocia con la palabra en cuestión, incluyendo sus asociaciones con su uso, el objeto que representa, y las experiencias relacionadas, entre otros aspectos. Para reconocer una palabra escrita, como parte del proceso de acceso al

código fonológico asociado a ella, uno debe haber aprendido la asociación entre esa palabra escrita (código visual) y los fonemas correspondientes (nivel auditivo) que la representan según el lenguaje que se utiliza. Esto implica que la percepción de la palabra escrita debe ir de la mano con la activación de los fonemas, y esta conexión se establece a lo largo del proceso de aprendizaje.

Una vez que esta asociación se consolida en la memoria, se produce un cambio en la estructura cerebral. Esto permite que la activación de un patrón neuronal, como el relacionado con el código escrito, tenga una alta probabilidad de activar, a través de conexiones sinápticas, el patrón correspondiente al código auditivo de esa palabra escrita. Para que esta activación conjunta de patrones neuronales que representan diferentes códigos sensoriales (que se localizan en áreas cerebrales separadas) ocurra, es necesario que existan conexiones neuronales a nivel estructural en el cerebro. Estas conexiones permiten que la activación de un patrón conduzca simplemente a la activación de otro patrón, que a su vez puede activar otros patrones, como aquellos relacionados con el control motor necesario para la pronunciación de la palabra.

Este proceso no implica que una región del cerebro, como la encargada del procesamiento de la información auditiva de las palabras, "analice" la actividad proveniente de otra región del cerebro, como la encargada de la percepción visual de la palabra. En cambio, la activación de un patrón neuronal conduce de manera directa a la activación de otro, y esta cascada de activaciones se produce gracias a las conexiones estructurales que conectan estas áreas cerebrales, permitiendo una integración efectiva de la información en distintos códigos sensoriales.

Dado lo intrincado de las conexiones entre conceptos en nuestro cerebro, es posible encontrar algún tipo de relación entre cualquier par de conceptos, incluso si en apariencia no parecen tener ninguna relación. Esto se debe a que, de alguna manera, los conceptos estarán conectados a través de patrones comunes. La percepción de que dos conceptos no tienen ninguna relación se basa en la idea subjetiva de que no hay patrones comunes evidentes o cercanos en la cadena de asociaciones que conectan esos conceptos. En otras palabras, las similitudes entre los patrones comunes pueden ser tan lejanas o implicar un recorrido de patrones tan extenso en la red de asociaciones que

terminan siendo percibidas como irrelevantes para el sujeto. Por lo general, los patrones comunes más cercanos o evidentes suelen considerarse como relaciones de similitud simplemente porque son más accesibles a nuestra mente, no necesariamente porque sean los únicos que existen.

No obstante, es importante señalar que nuestro cerebro está moldeado por la selección natural y tiene una naturaleza particular que influye en la formación de asociaciones específicas. Estas asociaciones se establecen de acuerdo a la biología de nuestro cerebro, lo que significa que respondemos a la realidad de una manera determinada y predefinida por nuestra estructura cerebral y nuestra percepción sensorial. Las asociaciones se establecen como resultado del funcionamiento natural en asociación, la estructura biológica de nuestro cerebro y la manera en que experimentamos la realidad a través de nuestros sentidos.

En última instancia, nuestro mundo, en su base, es percibido y estructurado en función de nuestra biología, y a partir de ahí, se generan asociaciones, que pueden parecer arbitrarias en el sentido que se ha mencionado, o pueden estar basadas en claves externas o generadas internamente a través de la asociación de conceptos. Todo esto sigue un curso determinado, basado en causas y efectos.

La cuestión de la conciencia plantea interrogantes sobre su papel en nuestra conducta y percepción. A menudo, se habla de que alguien actúa de manera inconsciente, es decir, sin darse cuenta de lo que está haciendo. En este contexto, lo que realmente sucede es que no existe una activación de patrones neuronales que vinculen lo que uno hace con las asociaciones que se refieren a uno mismo y a las causas de su conducta. La conciencia está relacionada con la activación de patrones neuronales y las asociaciones que creamos. La "mayor conciencia" en nuestras acciones se asocia con una mayor activación de patrones y una mayor conexión entre ellos, lo que implica un mayor trabajo asociativo. Esto puede tener ventajas al establecer relaciones que nos lleven a estados de mayor recompensa.

Sin embargo, es importante entender que la conciencia no es algo separado del funcionamiento en asociación y la activación de patrones. No podemos "conscientemente hacer algo" de manera independiente de la causalidad. La conciencia está integrada en los patrones de activación

neuronales. Puede ser el resultado de la activación de ciertos patrones o, en algunos casos, la activación misma de patrones. En los dos primeros casos, la conciencia no es una entidad separada que pueda ser la causa de la activación de los patrones cerebrales; más bien, está relacionada con la activación de patrones y es un producto del funcionamiento físico y bioquímico de nuestro cerebro.

Desde una perspectiva fisicalista, la ejecución de movimientos corporales, como mover una extremidad, implica la activación de grupos específicos de neuronas que controlan esos movimientos. La activación de estos patrones neuronales está determinada por factores físicos y biológicos, y la conciencia está intrínsecamente relacionada con estos procesos físicos y biológicos en lugar de ser una entidad separada que pueda influir de manera independiente en la actividad cerebral.

Es importante reconocer que no podemos "conscientemente" activar un grupo de neuronas o influir directamente en los procesos neuronales a nivel molecular o celular. La activación de un potencial de acción en una neurona, que es fundamental para la transmisión de impulsos nerviosos, se basa en propiedades físicas y químicas, así como en la estructura biológica de las neuronas involucradas. Para desencadenar un potencial de acción, se debe superar un umbral de disparo específico, lo cual se logra gracias a la acumulación de potenciales graduados temporales y espaciales, proporcionados por las conexiones con otras neuronas. Estas conexiones también deben seguir los mismos procesos para enviar una señal.

En este contexto, no podemos conscientemente activar un canal iónico de sodio o influir directamente en la producción de neurotransmisores en una neurona. Si quisiéramos hacerlo conscientemente, necesitaríamos activar esos procesos en primer lugar para ser conscientes de querer hacerlo. Sin embargo, esto plantea una paradoja, ya que no podemos ser conscientes antes de ser conscientes. En otras palabras, no podemos "conscientemente" iniciar un proceso que nos haga conscientes, ya que requeriríamos de ese proceso para tomar una decisión consciente en primer lugar.

En última instancia, los procesos cerebrales que subyacen a la conciencia, la toma de decisiones y la activación de patrones neuronales están sujetos a la causalidad. No podemos afirmar, desde el funcionamiento

cerebral, que existe una parte del cerebro que está fuera de la causalidad o que los patrones de activación neuronal pueden trascender la causalidad y determinar sus propias causas. La conciencia y la actividad cerebral están intrínsecamente ligadas a procesos causales y no pueden existir de manera independiente de ellos.

Es factible que realicemos acciones conscientes, lo cual significa que somos capaces de percibir y comprender lo que estamos haciendo. Sin embargo, esta capacidad de manifestar conciencia en nuestras acciones se encuentra intrincadamente relacionada con la activación de patrones mentales y las conexiones que se establecen entre ellos.

Para ilustrar este punto, consideremos el acto de levantar un brazo de manera específica. Antes de que podamos llevar a cabo esta acción, se requiere un proceso de activación de patrones mentales, inducido por ciertas causas subyacentes. Es importante destacar que la activación de un patrón en sí mismo no puede ser la causa que lo ponga en movimiento, ya que, para que ocurra su activación, deben existir causas previas que lo inicien. Si un patrón pudiera activarse por sí mismo, no habría necesidad de causas previas para su puesta en marcha.

La noción de "realizar conscientemente una acción", al igual que la idea de que la activación de un patrón sea causada por su propia conciencia, conlleva una paradoja. Esto sería equivalente a sugerir que la conciencia misma es capaz de establecer la causa de su propia activación, lo cual, en última instancia, no es posible. Si consideramos que existe un centro de conciencia o un "yo" que tiene el control sobre las funciones del individuo, este centro no puede determinarse a sí mismo como la causa primaria de una acción, ya que está sujeto a las activaciones y causas que operan independientemente de su influencia.

En consecuencia, podemos concluir que, si bien podemos ser conscientes de nuestras acciones, no podemos atribuir la existencia de un centro o dimensión llamada "conciencia" o "yo" como la causa primaria de nuestras acciones, al margen de la causalidad. Desde una perspectiva cerebral, la conciencia o el "yo" implicaría la activación de patrones neuronales, y esta activación está sujeta a causas que la propia conciencia no puede determinar de manera autónoma.

En la obra que mencioné en el prefacio de este libro, amplío estos conceptos y presento una concepción no fisicalista de la conciencia, junto con su función adaptativa. En ese contexto, exploré la posibilidad de un libre albedrío más radical y la idea de que la conciencia podría ejercer influencia sobre el cerebro. Sin embargo, es importante señalar que esta perspectiva se basa en la evolución de mis ideas sobre la conciencia, las cuales se detallan en las páginas subsiguientes.

A lo largo de esta obra, nos centraremos en los desarrollos que se originan desde una perspectiva material. No obstante, animo al lector a consultar mi nueva obra para profundizar en la concepción no material de la conciencia y cómo esta se fundamenta en algunos de los puntos que se exploran en este libro.

Continuando con lo anterior, en el supuesto de que los cambios de estado de los elementos que componen nuestro cerebro ocurrieran sin una causa determinada, es decir, que la transición hacia un estado específico en lugar de otro careciera de una conexión intrínseca con la estructura de estos elementos, se seguiría que las acciones de un individuo serían esencialmente aleatorias. Además, el funcionamiento de un "self" o yo sería igualmente aleatorio.

Si consideráramos que la conciencia o el "self" fueran una causa primaria no sujeta al proceso causal del cerebro, es decir, si existiera en un dominio más allá de la causalidad y tuviera la capacidad de establecer causas para las asociaciones y acciones que no se basaran en ninguna razón fundamental, entonces la conducta humana se tornaría completamente arbitraria.

Consideremos el concepto de voluntad en el contexto previamente descrito, como la capacidad de generar un efecto sin una causa discernible a nivel cerebral. Esta noción no se sostiene en el ámbito cerebral. A menudo se habla de decisiones conscientes como si, en lugar de referirse a un proceso causal donde la conciencia se manifiesta, existiera una entidad independiente llamada conciencia o "self" que fuera la causa primaria de un proceso específico. Sin embargo, debemos reconocer que estas nociones de conciencia o "self" también deben estar sujetas a causas, ya que se refieren a un nivel de acción. Si eliminamos los procesos causales, no hay lugar para la existencia de la conciencia o el "self" en el sentido en el que comúnmente los entendemos. Es fundamental comprender que nuestra identidad es el resultado

de un proceso causado, lo cual es revelador al abordar preguntas como "¿somos libres?" o "¿poseemos libre albedrío?".

La cuestión crucial aquí es que la propia identidad subyacente a las afirmaciones "soy" o "tengo" se forma a través de un proceso determinado. Esto nos lleva a replantear la noción de voluntad, que muchos individuos parecen concebir como la capacidad de generar efectos sin una causa aparente, a una concepción que refleje un proceso que elige una acción específica basada en criterios definidos, como ciertos objetivos, y que en última instancia resulta en un comportamiento particular. Este proceso es, en esencia, determinado.

Un experimento clásico realizado por Benjamin Libet sugiere que los procesos relacionados con un "acto volitivo," como tomar una decisión para llevar a cabo una acción, comienzan en una esfera inconsciente (consultar la referencia 7 al final de esta obra). Este hallazgo parece corroborar la idea mencionada anteriormente de que la concepción errónea de una entidad denominada conciencia que ejerce agencia sobre el comportamiento emitiendo causas sin ser causada. Esto se asemeja a la concepción de voluntad que muchos sostienen. Sin embargo, es importante destacar que mi aclaración es más específica en este sentido. En el caso del experimento de Libet, se hace referencia a un supuesto poder de veto sobre una acción específica, lo que representaría la capacidad de elección deliberada del individuo. No obstante, este poder de veto también está sujeto a procesos que la persona no puede controlar conscientemente, y estos procesos son los que permiten que dicho veto sea posible. En otras palabras, la estructura de la persona puede influir en sus decisiones y elecciones, pero no existe la capacidad de generar manifestaciones sin causa alguna, impulsadas únicamente por la agencia personal. Si consideramos que la conciencia se refiere a la actividad cerebral y a ciertas asociaciones, y que está sujeta a causas, puesto que la actividad cerebral misma es causada, podríamos concluir que la expresión de la conciencia depende, en parte, de la actividad de patrones cerebrales específicos. Es posible que no toda actividad cerebral implique conciencia, o que cierta actividad cerebral conduzca a otra que represente la conciencia.

En este experimento en particular, se les pidió a los participantes que eligieran libremente el momento en el cual deseaban mover una parte de su

cuerpo mientras los investigadores observaban la actividad cerebral de estos sujetos. Lo que se descubrió posteriormente es que la actividad cerebral relacionada con esta acción comenzaba a manifestarse en el cerebro antes de que los sujetos fueran conscientes de su propia decisión de realizar el movimiento. En otras palabras, la actividad cerebral que no representa conciencia y que sirve de base para la idea de voluntad o decisión consciente de moverse iniciaba antes de que la persona tomara, conscientemente, la decisión de hacerlo. Es importante resaltar que no existe una verdadera agencia consciente en este proceso; la actividad cerebral, es decir, la activación de patrones neuronales, es el factor clave, y esta activación tiene causas que la preceden.

Los hallazgos de Libet sugieren que las decisiones de un individuo son, en primer lugar, moldeadas y originadas en un nivel inconsciente antes de que se traduzcan en una decisión consciente. A pesar de que el sujeto puede creer que todo esto ocurrió bajo su propia voluntad, la interpretación de Libet es que la iniciación cerebral de lo que él describe como "un acto espontáneo y libremente voluntario" comienza en el ámbito inconsciente antes de que se genere una conciencia subjetiva de la decisión de actuar.

El experimento de Libet hace referencia a lo que se denomina "Readiness potential" (RP) en inglés, que es un aumento en la actividad cerebral registrado en las áreas centrales del cuero cabelludo, cuando se mide de esa manera, durante los segundos previos a un movimiento voluntario, y este aumento es medido en términos temporales (consultar la referencia 8 al final de esta obra para más detalles). Esta actividad cerebral precede la toma de conciencia del movimiento resultante en un lapso que puede ser de hasta dos segundos. Sin embargo, es importante señalar que existen críticas en relación a la interpretación del RP, cuestionando si en realidad refleja la planificación preconsciente o simplemente la preparación del movimiento (consultar la referencia 9 al final de esta obra para más detalles).

Sin embargo, también se ha argumentado que los cambios negativos en curso de los potenciales electro-corticales, que se refieren a los RPs y que facilitan el movimiento "auto-iniciado", no están necesariamente relacionados con los procesos subyacentes de la preparación o la decisión misma de llevar a cabo una acción. Las críticas a este respecto son variadas. Algunos

argumentan que las fluctuaciones espontáneas de los potenciales electro-corticales constituyen una parte significativa de los RPs, pero que esta actividad no influye en la elección entre dos alternativas, sino que podría más bien reflejar la preparación general (consultar la referencia 10 al final de esta obra para obtener información detallada).

Además, se han registrado RPs notables en ausencia de movimiento, y los procesos relacionados con la función motora no parecen influir de manera significativa en los RPs (consultar la referencia 9 al final de esta obra para más información). Un hallazgo intrigante es que la presencia de RPs disminuyó en individuos a quienes se indujo a no creer en el libre albedrío. Este efecto pareció manifestarse más de un segundo antes de que los participantes tomaran conscientemente la decisión de moverse (consultar la referencia 11 al final de esta obra).

A pesar de que esta actividad relacionada con el experimento de Libet no esté vinculada al movimiento intencional, esto no altera la lógica subyacente de que el movimiento intencional implica un proceso determinista y una estructura causal. En otras palabras, lo que se plantea aquí es que incluso si los procesos que conducen a la acción ocurren después de que una persona toma conscientemente la decisión de llevar a cabo una acción, esto no implica que el proceso ocurra fuera de la causalidad, ni que la toma de decisiones consciente tenga lugar en un sentido de agencia causal en un nivel fundamental. Esto se debe a que estos procesos de volición y toma de decisiones son, en última instancia, causados, y los procesos que llevan a la conciencia de una decisión o la generación consciente de una decisión no pueden ser generados por la conciencia misma, como se explicó anteriormente.

Es fundamental comprender que la conciencia no existe como algo separado de la causalidad. Todos los conceptos como "agencia", "voluntad", "decisión" y "elección" se refieren a procesos que tienen causas, específicamente, se relacionan con la activación de patrones neuronales en el cerebro. En otras palabras, la conciencia, al igual que los patrones de activación, tiene causas subyacentes. De lo contrario, al hablar de decisiones conscientes o la voluntad de un individuo, estaríamos sugiriendo la existencia de un espacio en el cerebro desde el cual se originan causas que afectan el

funcionamiento cerebral en su totalidad. Esto, a su vez, implicaría que existe algo más allá del cerebro que determina nuestras acciones, pero hasta el momento no hay evidencia que respalde esta idea, ya que todo lo que sabemos sobre nuestras funciones y acciones se relaciona con el funcionamiento del cerebro, el cual está sujeto a causas.

Si afirmamos que la conciencia se refiere a la activación de patrones sin causas, surge la cuestión de cómo se activaron en primer lugar. Además, el propio patrón de activación no puede ser la causa de su propia activación, ya que su existencia depende de causas previas que lo activan. Esta noción implicaría que las causas estarían ubicadas en un nivel estructural posterior a los efectos, lo cual contradice los principios fundamentales de la causalidad.

El concepto de conciencia plantea preguntas fundamentales acerca de su funcionalidad y naturaleza. Si admitimos la posibilidad de que lo que consideramos un proceso consciente puede existir como algo inconsciente, es razonable cuestionar si la conciencia está intrínsecamente relacionada con el proceso en sí, como la atención, la toma de decisiones o el razonamiento, entre otros aspectos cognitivos. Aquí radica la cuestión de cuál es el propósito de la conciencia, es decir, cuál es su función. A menudo somos reacios a considerar la idea de que la conciencia podría no tener una función específica, ya que esto podría percibirse como una pérdida de valor. No obstante, la conciencia, tal como la describo, sigue siendo valiosa, ya que está intrínsecamente relacionada con nuestra identidad.

La toma de decisiones y el razonamiento, en contraste, son facultades que parecen tener una ventaja evolutiva, lo que significa que desempeñan un papel adaptativo. Por lo tanto, hablo de la conciencia como algo que se relaciona con nuestra identidad en lugar de una adaptación con una función específica. Sin embargo, está el aspecto de llegar a ser consciente de algo, lo cual implica integración. Esta integración puede ser adaptativa, ya que permite una mayor comprensión y, en algunos casos, puede favorecer la supervivencia. La cuestión aquí es que la supervivencia no se relaciona directamente con la conciencia en sí, es decir, con nuestra identidad, sino con la integración y la capacidad de activar comportamientos adaptativos a través de esa integración.

La metáfora del ojo que captura algo en la realidad se utiliza para ilustrar

que la conciencia es de algo en particular. Cuando vemos algo, infiere que al ser conscientes de ver algo, debemos tener la capacidad para hacerlo. Esto podría formar la base de lo que se llama autoconciencia, que se refiere al reconocimiento de que existe algo que observa debido a la presencia de un objeto observado. Todos los elementos perceptivos relacionados con nuestro propio cuerpo (lo propioceptivo) están estrechamente relacionados con este proceso, ya que son las aferencias sobre nuestro organismo, el ente que conoce, y que contribuyen a la autoconciencia al promover representaciones de lo que conocemos.

Cuando tomo un objeto en mi mano, se produce una percepción, es decir, soy consciente de algo. La noción de que algo está siendo percibido implica que, desde el punto de vista del sujeto, hay un proceso de inferencia que se activa, junto con asociaciones relacionadas con lo que está siendo percibido. Esta inferencia se refiere al hecho de que hay algo o alguien que está realizando la percepción. En otras palabras, existe una conexión entre el proceso de percepción y la autoconciencia. La autoconciencia se manifiesta durante el acto de percibir algo y se relaciona con la capacidad del sujeto para referirse a sí mismo y a sus sentidos.

La conciencia de algo implica la activación de asociaciones en relación con lo percibido, ya sea en el ámbito externo o interno. Este proceso es común en otros animales. Sin embargo, la autoconciencia se desarrolla cuando se establece una asociación entre la activación relacionada con lo percibido y un conjunto de asociaciones que se refieren al sujeto y al medio que percibe. En resumen, la autoconciencia implica que no solo hay activación de patrones en relación a algo percibido, sino también una inferencia sobre la existencia de algo o alguien que percibe, lo que se expresa mediante el pronombre "Yo".

Cuando decimos "Yo siento algo", el término "Yo" se refiere a la entidad que percibe, y esta inferencia es esencial para la autoconciencia. Sin embargo, es posible que exista la sensación de "sentir algo" sin necesariamente realizar la inferencia del "Yo". Los aspectos que contribuyen a la formación del "Yo" o la identidad en un momento dado dependen de las integraciones y asociaciones que el sujeto mantiene con respecto a las experiencias relacionadas con entidades que se refieren a sí mismo, como su propio cuerpo, por ejemplo. En resumen, decir "Yo percibo algo" implica reconocer tanto la

percepción de algo como la inferencia de que hay un "Yo" que realiza la percepción.

Esto implicaría que el concepto de "Yo" y la autoconciencia se desarrollan a posteriori de la percepción. En otras palabras, surgen una vez que se ha percibido algo y ha habido una manifestación subjetiva de diversas sensaciones. A partir de estas manifestaciones, podemos realizar ciertas inferencias que nos llevan a la noción del "Yo". Esta noción del "Yo" se origina en un proceso previo en el que somos conscientes de varias cosas.

El "Yo" no debe considerarse como una entidad autónoma sin causas determinantes en sí misma. En lugar de eso, usamos el término "Yo" para referirnos a un conjunto específico de elementos asociados, que en este caso son diversas sensaciones. El "Yo" no es una entidad separada de estas asociaciones; más bien, son las asociaciones las que generan acciones, lo que comúnmente conocemos como reflexión, elección y, en última instancia, la concepción del "Yo", junto con otros productos del funcionamiento cerebral.

En términos evolutivos, la presencia de la autoconciencia en las personas podría ser simplemente el resultado de la ventaja que implica tener una mayor capacidad para establecer asociaciones. Esta capacidad es lo que permite la existencia de fenómenos como la autoconciencia, no porque la autoconciencia en sí misma sea una ventaja inherente.

Siguiendo la analogía de un ojo que observa objetos en la realidad, podemos afirmar que este órgano percibe cosas pero no puede percibirse a sí mismo de manera directa, al igual que aquello que percibe no puede percibirse a sí mismo de manera inmediata. Esto se debe a la naturaleza de la percepción, que implica la existencia de dos entidades: lo que percibe y lo percibido. En el contexto del funcionamiento del sistema nervioso, lo que se percibe es lo que activa, y los patrones activados por lo que activa son lo que se percibe.

Por lo tanto, resulta contradictorio afirmar que lo que percibe puede percibirse a sí mismo de manera directa. La única posibilidad sería una percepción indirecta, donde se percibe algo que refleja lo que es percibido. En el caso del sistema nervioso, hablar de la percepción de sí mismo sería equivalente a afirmar que lo que es activado es lo que activa lo que es

activado. En el caso del ojo, basta con mirarse en un espejo para entender esta noción.

Cuando aplicamos este razonamiento al contexto del cerebro, que en última instancia es lo que se activa en función de lo que percibimos, especialmente en el caso de los patrones de activación neuronal, se plantean ciertas cuestiones. Sin embargo, considerar que la percepción refleja la forma de un patrón neuronal en este contexto no es suficiente para comprender la manifestación de los quale o qualia, que son experiencias subjetivas.

Es fundamental reconocer que los quale son el resultado de la experiencia, la percepción o la captación, y no forman parte de los componentes del proceso de percepción o experiencia, ni son una de las partes que constituyen dichos procesos. La confusión surge al considerar que, de la misma manera en que hay percepción del ojo al mirarse en un espejo, existe un quale basado en un patrón neuronal una vez que dicho patrón capta una forma de sí mismo. No obstante, este planteamiento se basa en ciertas confusiones y carece de solidez, como se explicará más adelante.

Consideremos ciertos experimentos realizados con pacientes que han sido sometidos a la sección del cuerpo calloso, lo que resulta en la separación de ambos hemisferios cerebrales, sin comunicación directa entre ellos. Estudiemos, por ejemplo, el caso de experimentos relacionados con la percepción de un aroma específico en individuos con cerebro dividido. Es importante destacar que el sistema olfativo, a diferencia de otros sistemas sensoriales, no presenta una conexión cruzada entre los hemisferios cerebrales. Esto significa que los olores captados a través de la ventana nasal izquierda son procesados por el hemisferio izquierdo, mientras que los olores percibidos a través de la ventana nasal derecha son procesados por el hemisferio derecho.

En la mayoría de los individuos, las regiones responsables de la comunicación verbal se encuentran lateralizadas en el hemisferio izquierdo, al menos en gran medida. Cuando un paciente con cerebro dividido es expuesto a un aroma cercano a la nariz, pero con la ventana nasal izquierda bloqueada, parece que no percibe conscientemente el aroma, al menos en apariencia. Sin embargo, el hemisferio derecho parece ser capaz de identificarlo, ya que la ventana nasal derecha sigue despejada. Si se le solicita a la persona que señale

el objeto que corresponde al aroma a partir de un conjunto de objetos, lo hace utilizando solo su mano izquierda, que está controlada por el hemisferio derecho, el cual ha detectado el aroma.

Se argumenta que el sujeto no puede percibir conscientemente el aroma en esta situación, dado que no se establecen las conexiones necesarias hacia las áreas responsables de la comunicación verbal, que residen en el hemisferio izquierdo. Por otro lado, cuando se le proporciona un aroma con la ventana nasal izquierda despejada, el paciente puede percibirlo y describir su naturaleza, ya que la información alcanza las regiones del hemisferio izquierdo encargadas de la comunicación verbal. Esta evidencia sugiere la hipótesis de que los individuos llegan a ser conscientes de las percepciones cuando la información alcanza las áreas del lenguaje, al menos según los resultados de estos experimentos (véase la referencia 12 en el apartado "Referencias" al final de esta obra).

Sin embargo, podría plantearse otra interpretación de estos resultados. En esta perspectiva, se considera la existencia de dos identidades distintas, una para cada hemisferio cerebral. Cuando los hemisferios están conectados, se da lugar a una experiencia subjetiva unificada. No obstante, al separarse, el hemisferio izquierdo manifiesta una experiencia que es independiente de la del hemisferio derecho, y viceversa, debido a la falta de unificación. Se podría inferir que existen dos entidades, de manera análoga a la relación entre las personas, quienes no son conscientes de la mente del otro directamente, sino que infieren sus estados mentales a través de expresiones y conductas observables.

Si ambos hemisferios tuvieran la misma capacidad lingüística, similar a la del hemisferio izquierdo, la situación se asemejaría a la convivencia de dos individuos en un mismo cuerpo, con notables diferencias, ya que una identidad no tendría acceso a las experiencias asociadas con la otra identidad. De manera similar, un individuo no es consciente de las manifestaciones subjetivas particulares que corresponden a otros individuos, ya que solo experimenta sus propios estados mentales.

Estas observaciones simples sobre el mundo y estos fenómenos plantean cuestiones de gran relevancia en relación con la naturaleza de la conciencia. Destacan la idea de que no somos conscientes de los estados subjetivos de

otras personas y, de manera paralela, una persona con un cerebro dividido experimentaría una reducción en su experiencia subjetiva que antes estaba presente, dado que ahora se encuentra restringida a hemisferios cerebrales separados.

En este contexto, la clave radica en el concepto de "ser" y la identidad con algo. Esta podría ser la clave para comprender los qualia, es decir, la incógnita fundamental en torno a la experiencia subjetiva y cómo se origina en principio. Esta podría ser la primera etapa en la búsqueda de una respuesta al "problema difícil de la conciencia" (hard problem en inglés). Para obtener más información, se puede consultar la referencia 13 en el apartado "Referencias" al final de esta obra.

Es importante aclarar que, en el contexto de la conciencia como quale o experiencia subjetiva, la clave no reside en la integración, es decir, en la capacidad de ser consciente de algo en un momento dado, como mencioné previamente. Más bien, la pieza fundamental es el concepto de "ser algo". La integración se refiere a ser consciente de algo que se incorpora a la experiencia consciente existente, pero no constituye la base fundamental.

Esta afirmación se sustenta en la noción atómica del funcionamiento cerebral. Cada elemento de la experiencia consciente es en sí mismo un universo completo. Si bien los grupos neuronales pueden activar otros, no se aplican ciertos conceptos comunes a este nivel. Por ejemplo, cada elemento de la conciencia no "es consciente de" o "percibe" otro elemento, y bajo esta noción atómica, no es posible que tal integración permita realizar distinciones entre estos elementos, como diferenciar un quale que se refiere a un color específico de otro. Ninguno de estos elementos puede "dar cuenta" de los aspectos del otro, y ningún grupo o centro en particular puede lograrlo. En cierta medida, se podría decir que estos elementos están "incomunicados" según la concepción tradicional de comunicación, y solo puede existir activación de un elemento a partir del otro, lo cual constituye el aspecto esencial.

Cuando consideramos a otras personas y sus experiencias conscientes, podríamos imaginar un experimento mental en el que se establece un puente o conexión (lo que actuaría como una forma de integración) entre dos individuos y las respectivas actividades neuronales que manifiestan. En este

caso, la integración se refiere a la conexión de experiencias conscientes que ya existen, es decir, la conciencia ya está presente en cada individuo. En este contexto, la integración no es el elemento crucial; en cambio, lo fundamental es la forma en la que un elemento se une a otro desde la perspectiva de la identidad. Siempre existe una perspectiva latente, y somos inevitablemente seres anclados o centrados en una identidad particular.

Se podría argumentar, no obstante, que existe una conexión intrínseca con un sistema integrado. Esto se debe a que al establecer una vinculación, estamos, en esencia, conectándonos con componentes integrados, lo que, a su vez, conlleva la conciencia. Sin embargo, al analizarlo con mayor profundidad, subyace la noción implícita de ser algo en particular o de situarnos en un contexto de identidad con un elemento específico. Esto se manifiesta cuando afirmamos que nos vinculamos con un sistema integrado, pero, en este ejemplo, nosotros mismos constituimos un sistema integrado.

Además, podemos llevar este mismo razonamiento al nivel de dos individuos, lo que nos lleva a concluir que la integración no es el factor central en la conciencia. Al explorar los componentes de la experiencia consciente en una persona y cómo uno se vuelve consciente de algo, observamos que de manera similar a cómo una persona se vuelve consciente de una experiencia subjetiva, existe una integración de un elemento que se vuelve consciente en una experiencia que ya lo es. En otras palabras, se manifiestan "qualia" en un contexto de identidad con los mismos.

Sin embargo, vale la pena señalar que una experiencia que ya es consciente contiene elementos que están integrados, pero la mera integración no garantiza la conciencia o la manifestación de "qualia". Cuando un elemento se desvincula, ya no es consciente desde la perspectiva del resto de la experiencia consciente con el cual estaba vinculado. En otras palabras, depende del punto de vista desde el cual uno se identifica con algo. Si nos ponemos en el lugar del elemento que fue desvinculado, lo que pierde su conciencia es todo el resto de la experiencia consciente con la cual ese elemento estaba relacionado.

Este fenómeno es análogo a la situación de los pacientes con cerebro dividido, donde lo que se percibe como experiencia subjetiva depende de la perspectiva desde la cual uno se ubica, ya sea un hemisferio u otro. Y esta

ubicación implica establecer una identidad con un aspecto específico, es decir, ser la actividad de uno u otro hemisferio.

Si extrapolamos este ejemplo a los elementos fundamentales de la experiencia consciente y los separamos, nos encontramos con elementos que pueden ser "qualia" y otros que no lo son, incluso si están integrados. Sin embargo, el mero hecho de estar integrados o no no determina si se refieren a una experiencia subjetiva. La forma en que se estructuran estos elementos fundamentales, como el "quale" de un color, por ejemplo, no refleja una integración de información a nivel neuronal en el mismo sentido en que se podría hablar de la conciencia emergiendo de la integración a un nivel fundamental.

En cambio, se trata de un patrón compuesto por diversos elementos neuronales que codifican un aspecto fundamental o elemental de la información en el contexto de la experiencia consciente. En otras palabras, solo a partir de este punto se incorpora un elemento de información relevante para la dimensión de la experiencia consciente. Antes de este punto, las neuronas son meros componentes que no codifican ni hacen referencia a una experiencia subjetiva.

Por lo tanto, para ser conscientes de la experiencia de una persona, en un nivel fundamental, sería necesario ser esa persona, es decir, adoptar los patrones neuronales que esa persona presenta, independientemente de las explicaciones de los "qualia" o la integración.

Ser conscientes de algo implicaría ser determinados qualia, que constituyen una especie de sentido de identidad. No es apropiado afirmar que una identidad es consciente de los "qualia" de otra, ya que cada identidad no es equivalente a esos "qualia". El mundo o la realidad está compuesto por una multiplicidad de entidades, y nosotros, como seres humanos, somos una parte integral de lo que conforma el mundo; en otras palabras, la realidad nos incluye.

Podemos percibir diversas entidades que conforman lo que denominamos realidad, pero en un nivel más profundo, nosotros somos algo específico, y esto implica que hay una relación de identidad con eso. Propongo que lo que somos en términos mentales se refiere a los "qualia"; es decir, nosotros somos

los "qualia", y existe una conexión de identidad con ellos. No se trata de que los "qualia" que se relacionan con el yo y con las distintas percepciones sean algo independiente o diferente de lo que somos. En mi opinión, lo que constituimos en términos mentales se refiere a los "qualia", y existe una relación de identidad con ellos.

Aquellas experiencias de "qualia" de las cuales no somos conscientes se considerarían inconscientes, al igual que los "qualia" asociados a la actividad del hemisferio derecho serían inconscientes si fuéramos una identidad basada en el hemisferio izquierdo, separada de la otra identidad. Si no somos un "qualia" particular, ese "qualia" se encuentra más allá de nuestra conciencia, de manera similar a cómo lo que se dice que otro sujeto experimenta, siente, piensa o recuerda no forma parte de nuestra conciencia y, por lo tanto, está fuera de nuestro alcance, por así decirlo.

Hay algo que somos, que son los "qualia". En un sentido fundamental, afirmo que somos "qualia". Lo que generalmente consideramos como nuestro ego se refiere a distintos "qualia". Al mismo tiempo, la experiencia que constituye mi conciencia en este momento es una manifestación de "qualia". En este momento, estoy expresando mis pensamientos a través de los "qualia". En resumen, todo lo que experimento y recuerdo se relaciona con los "qualia". Es por esta razón que sostengo que somos los "qualia", y nuestra identidad se encuentra intrínsecamente ligada a ellos. Los "qualia" en sí mismos constituyen una entidad unitaria que forma parte de la realidad, y aclararé este punto en detalle.

Es posible que existan "qualia" de los cuales no somos conscientes, en caso de que, además de los "qualia" de los que somos conscientes y de la actividad neuronal que estos conllevan, haya en un momento dado otra actividad neuronal que esté relacionada con ciertos "qualia" de los cuales no somos conscientes. Esto podría deberse a la falta de una manifestación unificada o unitaria de toda esa actividad específica, es decir, a la ausencia de un sentido de identidad que englobe ese "qualia" en una unión con el resto de los "qualia" que conforman nuestra experiencia, de modo que no haya una única identidad en última instancia.

Cuando afirmo que somos algo en particular y que esto se relaciona con los "qualia", no estoy sugiriendo que el cuerpo, el cerebro y lo mental estén

desconectados, ni que la mente sea todo y el cuerpo carezca de importancia. A pesar de que algunas personas sostienen esta perspectiva, no es mi posición. El cuerpo está intrínsecamente relacionado con la mente y lo mental; no es algo inferior ni debe ser desechado en favor de lo mental, ya que tal enfoque sería perjudicial. Tenemos un cuerpo, lo que significa que hay una entidad corporal que se refiere a nuestra experiencia y que contribuye a la entidad que somos en términos de experiencia. Es importante recordar que, además, los "qualia" podrían considerarse como algún aspecto de la actividad neuronal, o incluso si no lo fueran, aún se referirían a una entidad unitaria que abarca lo que generalmente llamamos existencia, es decir, materia y energía. Esta posición no se alinea con una perspectiva dualista.

Por otro lado, si consideramos que somos los "qualia" y que estos se relacionan con una entidad generada por el cerebro pero no con la actividad cerebral en sí, podríamos plantear que lo que deseamos, queremos y decidimos no es realmente una manifestación de nuestra voluntad, sino más bien el resultado de lo que el cerebro desea y decide en su funcionamiento. Sin embargo, esta afirmación carece de coherencia, ya que, en esencia, implicaría que somos un mero reflejo de lo que la actividad cerebral es. Bajo esta perspectiva, cerebro y mente serían esencialmente lo mismo en términos de lo que se manifiesta en ambas dimensiones.

Es importante destacar que la línea de causalidad tiene su origen en el cerebro, como se plantea en las discusiones sobre la noción de self, el libre albedrío y la conciencia. En el caso de la afirmación anterior, el cerebro es una parte integral de lo que somos; sin él, no habría "qualia" que conformen nuestra identidad. Sin embargo, más allá de esta relación, en términos de lo que se expresa o manifiesta, podríamos afirmar que somos en esencia lo mismo, no en el sentido de una identidad unificada, sino en el sentido de una equivalencia en lo que respecta a la esencia de lo que se genera. Por tanto, podemos afirmar que pensamos, decidimos y deseamos, así como que pensamos, decidimos y deseamos las cosas específicas que se asocian a nuestra identidad. Todo esto se manifiesta en el ámbito mental, incluso si este aspecto mental, compuesto por "qualia", es producto de la actividad neuronal.

Podemos experimentar recompensas no solo por lo que pensamos y decidimos, teniendo en cuenta la dimensión mental, sino también por tener un

cerebro asociado a esos "qualia" que conforman nuestra identidad y que son producidos por dicho cerebro. El organismo es el concepto que engloba todos estos componentes. Es importante considerar este aspecto cuando hablamos de nuestras capacidades y acciones, ya que debemos extender nuestra comprensión a los diversos elementos del organismo para que nuestras conductas puedan tener lugar. Podemos tener en mente (y en nuestro sistema nervioso, que contribuye a nuestra identidad en cuanto a lo que somos) la serie de movimientos necesarios para ejecutar una sonata de piano, pero sin nuestros miembros, músculos y otros componentes físicos, no podríamos llevarlo a cabo. Del mismo modo, incluso si tenemos la determinación, no podríamos correr una maratón si no disponemos de un cuerpo lo suficientemente resistente para hacerlo.

Podemos tener un cuerpo especialmente resistente debido a la genética, y podemos experimentar recompensas asociadas a tener ese cuerpo. Sin embargo, este cuerpo es parte de nuestro organismo, pero no constituye directamente lo que conforma nuestra identidad, es decir, lo que somos en términos de identidad. Necesitamos de la memoria y otras facultades mentales que se asocian con nuestro pensamiento (lo que identificamos con lo que somos) para llevar a cabo otras asociaciones y tareas. A veces, estas asociaciones pueden estar establecidas sin estar directamente relacionadas con la actividad que somos, pero posteriormente pueden vincularse con lo que somos, ya que se originan cuando pensamos en un problema específico y representan una parte de lo que podemos hacer. Sin embargo, dudo del alcance de estas asociaciones en términos de lo que somos capaces de hacer, ya que las asociaciones que se refieren directamente a un problema difícilmente se originarían sin estar determinadas por nuestro pensamiento, en el sentido de que representan una parte de lo que somos capaces de hacer.

Afirmar que poseemos una especie de sentido de identidad implica considerar la existencia de una entidad unitaria, una entidad cohesiva que, como detallaré posteriormente, se refiere a un único ente. Sin embargo, en el contexto del experimento mencionado anteriormente, no sería apropiado afirmar que la información "llega" a los centros de la comunicación verbal como si hubiera una transferencia directa de un punto a otro. Aunque podría argumentarse que, en cierto sentido, se produce una transmisión de eventos o afectaciones, lo que quiero destacar es que, en el marco de nuestro sistema

nervioso, la actividad neuronal no implica necesariamente la transferencia de un patrón neuronal, que supuestamente representa un aspecto específico de la percepción, de un lugar a otro en el cerebro, como si estuviéramos enviando una carta de un destinatario a otro.

En lugar de concebirlo como una comunicación directa entre diferentes regiones cerebrales, cada grupo de neuronas simplemente activa o inhibe otros grupos neuronales. Si estos grupos neuronales se relacionan con las experiencias perceptuales que afirmamos tener, como sonidos, formas, aromas, sabores, etc., dichas experiencias estarían limitadas a esos grupos neuronales específicos y no se propagarían a otras regiones cerebrales. Sin embargo, es importante señalar que la activación de un grupo neuronal particular podría desencadenar la activación de otra región cerebral. En este sentido, la actividad cerebral se asemejaría a la actividad de núcleos independientes que influyen en la activación o inhibición de otros núcleos, un tema que retomaré más adelante cuando introduzca la noción atómica.

Además, es esencial considerar qué entendemos por "información" en este contexto para evitar malentendidos. Es posible que nuestros sentidos capten información que no se manifieste conscientemente, es decir, en la ausencia de una experiencia subjetiva de lo percibido. Por ejemplo, podríamos encontrarnos con una imagen que desaparece rápidamente de nuestro campo visual. En línea con lo que he afirmado anteriormente, esto podría deberse a que la información captada, debido a su brevedad, no alcanza la activación de los grupos neuronales relacionados con nuestra identidad o sentido de ser.

Considerando las ideas previamente expuestas, surge la interrogante sobre la existencia del concepto de libre albedrío, dado que las nociones de "yo", "identidad" y la realización consciente de acciones están determinadas por las asociaciones que nuestro cerebro establece. Por lo tanto, no pueden ser consideradas como entidades con "voluntad" independiente, ya que esto resultaría contradictorio.

Sin embargo, es posible plantear un enfoque distinto del libre albedrío que no implica la ausencia de causas. ¿Puede realmente existir algo como el "yo" o mi identidad? La respuesta es afirmativa, pero muchos de estos conceptos reflejan principalmente la psicología de las entidades que los conciben. Si analizáramos detenidamente muchos de estos conceptos,

descubriríamos que podrían reestructurarse con significados diferentes, tomando en cuenta nuestro conocimiento sobre el funcionamiento de nuestra mente.

La pregunta sobre la existencia del libre albedrío, según un cierto criterio del término, parecería absurda, ya que el "yo" en sí mismo es el resultado de un proceso determinado y está sujeto a causas. Si el libre albedrío implica la ausencia de determinantes, ¿tiene sentido afirmar que algo determinado y sujeto a causas, como el "yo", no está determinado y no está sujeto a causas? Las nociones que plantean la existencia o ausencia de libre albedrío no reconocen que todo producto de nuestro cerebro y nuestra mente se origina en un proceso causal. El "yo" depende de causas, como la activación de patrones neuronales y las asociaciones que se establecen. Las cosas poseen una estructura específica, y su comportamiento está intrínsecamente vinculado a esta estructura.

Es importante destacar que no se niega la existencia del "yo" u otras nociones mentales; simplemente se expresa una consideración sobre la verdadera naturaleza de estos conceptos. Argumentar que el "yo" no existe a menudo se basa en juicios de valor que asocian al "yo" con el egoísmo o lo pecaminoso, y, a partir de ahí, se lo considera una mera ilusión. Sin embargo, esto no es lo que se plantea aquí. El "yo" efectivamente existe, pero como una entidad formada por las conexiones específicas en nuestro cerebro, que a su vez determinan nuestras ideas, habilidades, recuerdos, deseos, etc. El individuo, como sujeto, es real y se construye a partir de un cerebro particular con características específicas, lo que influye en su comportamiento. La percepción de algo implica su existencia en algún sentido, ya sea como un fenómeno externo en el mundo o como un proceso puramente bioquímico, como en el caso de alucinaciones. En ambos casos, lo percibido existe en algún nivel.

Si se desea crear un robot con un comportamiento que se asemeje al humano, se debe fundamentar su funcionamiento en el proceso de asociación, similar al que experimentamos como seres humanos. Para lograr esto, se requeriría la construcción de una base material que permita establecer estas asociaciones y que tenga la capacidad de consolidarlas, lo que equivale a la manifestación de la memoria. Además, el robot necesitaría una capacidad

perceptiva similar a la nuestra para poder adquirir información del entorno, lo que a su vez permitiría la manifestación de ciertas características consideradas propias de la experiencia humana.

No obstante, algunos aspectos esenciales de la experiencia humana quedarían excluidos en un robot, como la capacidad de experimentar sentimientos y emociones, la motivación de un organismo para determinar sus acciones o la participación en procesos de pensamiento y reflexión. Estos aspectos se generan a partir de estructuras biológicas particulares que implican asociaciones específicas. Para que un robot pueda manifestar estos aspectos propios de los organismos, como la capacidad de sentir recompensas, sería necesario encontrar una forma de que también se produzcan estas características. En este sentido, se requeriría un motivo o un sistema que se asocie con las demás conexiones del robot y funcione como un impulsor o activador de un conjunto específico de asociaciones y acciones.

Las asociaciones que se forman en el ser humano involucran integraciones que pueden vincularse con emociones. Por ejemplo, una experiencia particular podría asociarse con sentimientos de alegría o tristeza. En el cerebro humano, existen estructuras relacionadas con las emociones que contribuyen a lo que percibimos como una respuesta emocional. Esto se logra, en parte, mediante la activación de patrones neuronales específicos que están relacionados con otras experiencias o elementos, como una experiencia en particular. Las asociaciones se establecen entre una experiencia determinada y las emociones, y este proceso involucra la interacción de estructuras cerebrales específicas. (Para obtener más información, ver referencia 4 en la sección "Referencias" al final de este trabajo).

Las asociaciones relacionadas con los qualia, es decir, las experiencias subjetivas de entidades percibidas, pueden incluir también asociaciones con estados emocionales y sentimientos que están vinculados a esas experiencias. Esta conexión puede ser de naturaleza arbitraria en el sentido de que una experiencia puede asociarse a un estado emocional específico debido a la actividad bioquímica en el cerebro que ocurre de manera casual, aunque no sin causas fundamentales. Por ejemplo, podríamos experimentar una emoción específica, como el miedo, al percibir un objeto particular, y esta asociación puede establecerse sin que existan razones ambientales inmediatas para ello.

Sin embargo, también es posible que se produzca una asociación entre una emoción determinada, como el miedo, y una situación en el entorno que se considera efectivamente amenazante para el individuo. En este caso, esta asociación no sería considerada arbitraria, ya que la emoción manifestada tendría un propósito aparente, que suele relacionarse con la preparación del organismo para la supervivencia, como la lucha o la huida.

La manifestación de las emociones, tanto desde una perspectiva subjetiva como desde una perspectiva fisiológico-comportamental en respuesta a ciertos acontecimientos en el mundo o el entorno, se relaciona en última instancia con nuestra biología. En lugar de ser el resultado de un propósito preconcebido, como prepararnos para la supervivencia, estas manifestaciones emocionales son, en esencia, consecuencias de procesos biológicos que se han desarrollado a lo largo de la evolución.

La experiencia de sentir miedo ante una situación amenazante, por ejemplo, no se debe a la existencia de un propósito intrínseco que busque la supervivencia. En cambio, estas emociones se han formado gradualmente a lo largo del proceso evolutivo debido a la selección natural. La manifestación de los correlatos fisiológicos de las emociones y, en nuestro caso, la asociación subjetiva de estas emociones con situaciones ambientales específicas, ha contribuido a la supervivencia de los organismos a lo largo del tiempo. Por lo tanto, estas respuestas emocionales no se originan con un propósito predefinido, como a veces se piensa, sino que se han desarrollado como adaptaciones que han demostrado ser beneficiosas en términos de supervivencia en el curso de la evolución.

Parece que existe la percepción de que las emociones que no tienen una conexión directa con situaciones ambientales específicas deben originarse internamente, impulsadas únicamente por la bioquímica cerebral, sin una relación evidente con causas externas. En ocasiones, se describe este tipo de emoción como "sin sentido" o se hace referencia a la presencia de un estado de ánimo "sin sentido" en el sentido de que no parece tener una causa relacionada con la realidad externa al sujeto.

Sin embargo, es importante destacar que, en última instancia, cualquier emoción, incluyendo aquellas que no parecen tener un propósito evidente o una causa clara relacionada con objetivos o metas definidos, no se origina

necesariamente a partir de un propósito o causa determinante. En otras palabras, todas las emociones, incluso aquellas que no parecen estar vinculadas a objetivos o propósitos específicos, están influenciadas por una serie de factores que pueden estar más allá de nuestros fines y metas personales.

En cuanto al tema de la conciencia, existe una amplia gama de conceptos y fenómenos que a menudo se agrupan bajo la etiqueta de "conciencia". Estos pueden incluir la atención, la memoria, el conocimiento, la percepción, la reflexión y muchos otros procesos y fenómenos relacionados. A menudo, se dice que la conciencia implica ser consciente de algo. Entonces, cuando hablamos de conciencia, nos referimos a una variedad de experiencias y procesos que abarcan estas áreas.

Es relevante señalar que a veces se utiliza la expresión "hacer algo de forma consciente" para denotar la idea de que la conciencia está relacionada con la capacidad de tomar decisiones o realizar acciones sin causas externas, lo que a menudo se asocia al concepto de libre albedrío. Sin embargo, la noción de conciencia abarca una amplia gama de aspectos y no se limita necesariamente a la idea de acciones sin causas.

Por ejemplo, cuando hablamos de las experiencias subjetivas de una persona, como los sonidos, las imágenes y las diversas sensaciones que experimenta, a menudo nos referimos a estas como parte de su conciencia. Estas experiencias subjetivas, que incluyen los qualia, son elementos fundamentales de lo que entendemos como la conciencia de un individuo. En esencia, una imagen, por ejemplo, puede estar compuesta por varios qualia diferentes que, en conjunto, dan lugar a esa imagen específica.

La expresión "la conciencia es conciencia de algo" sugiere que la conciencia no se refiere a sí misma, sino que está dirigida hacia un objeto de percepción o conocimiento. En otras palabras, la conciencia implica ser consciente de algo, y esta relación establece dos componentes: el sujeto que es consciente y el objeto de la conciencia. El sujeto es quien experimenta la conciencia, mientras que el objeto es aquello de lo que se es consciente, lo que se percibe, conoce o experimenta. La conciencia es la expresión de la experiencia de ese algo.

Este concepto guarda similitud con términos como "percibir", "conocer" o "experimentar". Cuando hablamos de percepción, decimos que percibimos algo; cuando hablamos de conocimiento, afirmamos que conocemos algo; y cuando hablamos de experiencia, implicamos que experimentamos algo. En todos estos casos, hay una relación entre un sujeto que realiza la acción (percibir, conocer, experimentar) y un objeto que es el contenido de esa acción.

La referencia a ese "algo" cuando hablamos de conciencia y conceptos relacionados, como percepción, conocimiento o experiencia, a menudo contribuye a que estas nociones se entrelacen en el concepto de conciencia que muchos utilizan. A veces, no hacemos una distinción clara entre decir que hay conciencia de algo y decir que se experimenta algo, ya que ambas expresiones apuntan a la idea de que la conciencia implica una relación entre el sujeto consciente y el objeto de su conciencia.

El proceso del conocimiento, de manera similar a la conciencia, implica dos elementos: algo que es conocido y algo que conoce. Esto se asemeja al proceso de percepción, donde existe algo que se percibe y algo que percibe, y, por tanto, hay dos partes involucradas. Además, en ocasiones, al hablar de conocimiento, nos referimos directamente a la cuestión del conocimiento en sí. Por ejemplo, cuando preguntamos si alguien conoce una ciudad, estamos indagando sobre la acumulación de recuerdos que esa persona tiene relacionados con esa ciudad, es decir, sobre su conocimiento. Este conocimiento es el resultado de la consolidación de experiencias previas, lo que implica una vinculación con el proceso de la memoria.

Desde una perspectiva neurobiológica y en el contexto de los patrones de activación neuronal, las dos partes, es decir, lo que se conoce o percibe y lo que conoce o percibe, se refieren a lo que activa y a lo que es activado. En el caso de la percepción, esto incluiría los objetos externos al ámbito de la mente y el sistema nervioso del individuo que activan patrones neuronales específicos en respuesta a la observación, audición, u otras formas de interacción sensorial. En el contexto del sistema nervioso, se deduce que debe haber alguna entidad asociada a la manifestación de los qualia, es decir, las experiencias subjetivas, que son el resultado de una entidad que desencadena su manifestación.

En consecuencia, tanto en la percepción como en el conocimiento, hay una relación entre lo que es percibido o conocido y lo que percibe o conoce. Desde la perspectiva del sistema nervioso, esto se traduce en la activación de patrones neuronales específicos en respuesta a la estimulación por parte de entidades externas, lo que da lugar a la manifestación de las experiencias subjetivas.

En próximas proposiciones, abordaré la cuestión de los qualia, que constituyen los elementos subjetivos que componen la experiencia consciente dentro del marco de nuestro sistema nervioso y actividad mental. Prefiero denominar estos elementos como "manifestaciones subjetivas" en lugar de "experiencias", ya que esta última palabra puede generar confusiones, como explicaré en las propuestas siguientes. Estas manifestaciones subjetivas son fundamentales para la actividad mental de un individuo.

Es importante destacar que no experimentamos algo como si estuviéramos tomando algo del mundo externo y transfiriéndolo al ámbito mental; más bien, estas manifestaciones simplemente se hacen presentes. Debemos ser precisos en nuestro lenguaje: lo que experimentamos son las manifestaciones de los qualia, que constituyen la llamada experiencia consciente. Estas manifestaciones están estrechamente vinculadas a la activación de grupos neuronales específicos. En esencia, los qualia son entidades en sí mismos, componentes fundamentales de la experiencia, no son recipientes de contenido ni expresiones de algo externo. En otras palabras, los qualia que percibimos son manifestaciones activadas por entidades que operan fuera del ámbito mental.

La manifestación de los qualia da lugar a las formas mediante las cuales percibimos la existencia de un mundo exterior al ámbito mental. Cuando hablamos de conocimiento o hacemos referencia al acto de saber, estamos, en realidad, haciendo alusión a la activación de patrones neuronales específicos. Estos patrones neuronales activados, dentro del contexto mental, se refieren a los qualia, que representan la experiencia subjetiva de las cosas, incluyendo lo que percibimos como percepciones y estados internos.

Como señalaré en las próximas proposiciones, cuando afirmamos que somos conscientes de algo en el contexto del sistema nervioso y mental, debemos ser precisos en el significado de esa afirmación. En parte, nos

referimos al hecho de que ciertos qualia se manifiestan de manera unificada junto con otros, incluyendo aquellos que contribuyen a la noción de "self" o identidad personal.

La pregunta fundamental es si existe una entidad consciente que realiza el acto de conocer. En mi perspectiva, debemos considerar que hay un proceso cognitivo que realiza el acto de conocer en lugar de una entidad en sí misma. Este proceso se refiere a la activación de patrones neuronales específicos en el cerebro. A menudo, asignamos el término "alguien" a este proceso, lo que puede llevar a la percepción de una entidad consciente.

La secuencia lógica de este proceso se puede desglosar de la siguiente manera: primero, el acto de conocer puede relacionarse con actividades como el percibir. El percibir, a su vez, se refiere a la activación de patrones neuronales en respuesta a estímulos externos. Esta relación implica que hay algo activado y algo que realiza la activación: patrones activados por un estímulo o algo que los activa.

Cuando nos referimos a estados internos, observamos que algo se activa, pero no necesariamente debido a entidades en el mundo exterior. Luego, llegamos al concepto de "Yo conozco", donde el "Yo" parece ser una inferencia del proceso de conocer, lo que constituye la autoconciencia. La noción de "self" abarca diversas características asociadas que se refieren a la entidad que conoce. Sin embargo, considero que la mera manifestación de estas características no es suficiente para generar autoconciencia. Se requiere la inferencia de que la existencia de algo percibido implica la existencia de algo que conoce, que es la manifestación de la experiencia sensorial.

Aunque se podría argumentar que ciertos patrones contribuyen a la formación del "self" al relacionarse con sensaciones corporales y la sensación de unidad del cuerpo, estas sensaciones son activaciones referidas a algo, como cualquier otra sensación. Para que den lugar a la autoconciencia, debemos inferir que estas sensaciones corporales se manifiestan debido a la existencia de algo que las percibe. Esto añade la asociación de que la sensación corporal se refiere directamente a la entidad consciente que experimenta esas sensaciones.

Para demostrar la autoconciencia en una entidad, es necesario observar

una respuesta que implique la capacidad de experimentar percepciones y reconocer que existe una entidad (uno mismo) que está realizando este acto de conocer. Dado que es posible simular estas respuestas (como memorizar y repetir un idioma sin comprenderlo), es crucial que el sistema cuente con información limitada y que las respuestas que reflejen autoconciencia se basen en un aprendizaje de la entidad. Esto nos permite descartar la posibilidad de que la conducta o la respuesta sean simplemente simulaciones desprovistas de un verdadero conocimiento de la experiencia. Este último aspecto es especialmente relevante cuando se trata de inteligencia artificial que se afirma que posee conciencia.

Cuando consideramos entidades externas al ámbito mental de un sujeto, la percepción de algo se refiere a una entidad que existe fuera del ámbito mental o en el proceso mismo de conocer. En este contexto, cuando hablamos de la "conciencia de algo", nos referimos a que ese "algo" está relacionado con una entidad externa al ámbito mental que está actuando como un estímulo. Esta aclaración se vuelve especialmente relevante cuando tratamos de entidades que residen en el interior del sujeto, como estados internos, emociones, estados de ánimo, etc. Cuando afirmamos que experimentamos una emoción, no pensamos en la emoción como algo externo a nosotros, sino que nos referimos a lo que desencadena o activa esa emoción, mientras que la emoción misma es el resultado de dicha activación.

Sin embargo, en el contexto de lo mental, surge la pregunta de a qué se refiere este "algo". Cuando hablamos de percibir algo, en el ámbito mental, nos referimos a lo que se activa, es decir, lo que se manifiesta como contenido mental. Decimos que hay algo que está siendo percibido, y algo que percibe se relaciona con los patrones que se activan en nuestro cerebro. Estos patrones neuronales activados representan la manifestación de ese "algo" en el contexto mental que se dice que está siendo percibido (hacemos referencia a este "algo" a nivel mental, que no es lo mismo que lo que actúa como estímulo). Si la actividad de estos patrones neuronales activados se relaciona con los qualia, ese "algo" que se conoce o percibe en el contexto mental se refiere a los qualia. En este sentido, lo que uno es consciente de, en el ámbito mental, se refiere a la manifestación de los qualia, como imágenes, sonidos y diversas sensaciones.

La relación entre lo que se activa, lo que se dice que se percibe en el contexto mental y los qualia también ha contribuido a que conceptos como percepción, conocimiento o experiencia converjan en el concepto de conciencia.

La idea central que quiero destacar aquí es que cuando hablamos de "conciencia de algo", nos estamos refiriendo a la percepción de qualia específicos. Esta percepción de qualia se relaciona con nuestro sentido de identidad, ya que nos centramos en aquellos qualia que integramos en nuestra experiencia consciente y que, en última instancia, contribuyen a definir quiénes somos. En otras palabras, la conciencia de algo se refiere a la manifestación unificada de ciertos qualia, especialmente aquellos que están relacionados con nuestra identidad y con los cuales nos identificamos.

Hablar de experiencia consciente bajo esta perspectiva implica que nuestra conciencia está compuesta por la percepción conjunta de estos qualia, que son los que conforman nuestra identidad. Nos ubicamos como sentido de identidad en relación a estos qualia específicos. Esto se aplica a cada individuo, ya que lo que el sujeto es en términos mentales se relaciona con ciertos qualia que conforman su experiencia consciente.

Si estos qualia se refieren a imágenes, sonidos y otros aspectos perceptuales, pero no hacen referencia a una dimensión corporal o a una continuidad proporcionada por ciertas sensaciones, por ejemplo, no habría un sentido de identidad o "self". El "self" también forma parte de lo que el sujeto es, y se relaciona con ciertos qualia que contribuyen a esa identidad.

Bajo estos planteamientos, la pregunta de "¿quién es consciente de algo?" puede resultar confusa, a menos que se utilice para indagar entre varios sujetos cuál de ellos experimenta un determinado quale consciente. En ese caso, la pregunta se referiría a cuál de los sujetos es en cuanto a lo mental un cierto quale. La conciencia, según lo que he planteado, se relaciona con la identidad y se refiere al grupo de qualia que uno es, en un sentido de identidad. Puede haber otros qualia que sean inconscientes, ya que no forman parte de la identidad de uno y, por lo tanto, no se experimentan conscientemente.

La expresión "conciencia de sí" se torna poco precisa, a la luz de lo que

he expuesto anteriormente. Hablar de la presencia o ausencia de "qualia" que conforman la percepción de uno mismo resulta confuso. Además, es importante aclarar que cuando hablamos de "conciencia de algo," no nos referimos únicamente a la conciencia en sí misma, sino a la conciencia de un objeto o fenómeno particular. De hecho, la integración implica la conciencia de algo, pero no cualquier cosa, sino la conciencia de ser uno mismo. Esta última es la verdadera esencia de la conciencia.

Un concepto fundamental que debemos abordar para comprender lo que muchos quieren expresar al hablar de conciencia es la noción de "qualia" o "qualia" en plural, que se refiere a la experiencia subjetiva asociada a los patrones de activación generados por la percepción, por ejemplo. La conciencia implica un criterio de conocimiento relacionado con lo que es activado a través del acto de conocer. Esto se relaciona estrechamente con los estados internos que experimentamos, es decir, los patrones de activación que constituyen los "qualia." ¿Cómo se manifiestan estos "qualia"? ¿Por qué a veces hay activación de patrones sin la presencia de "qualia"?

Consideremos que el cerebro, en su esencia, presenta una característica fundamental: la atomización de los patrones de activación neuronales. Esto significa que cada patrón de activación no transmite su naturaleza intrínseca, como si fuera copiado y transferido a otra región cerebral. En cambio, un patrón sencillamente activa otro patrón. Cada uno de estos patrones representa una experiencia específica y, en cierto sentido, puede considerarse un universo en sí mismo.

Incluso al dejar de lado la interacción entre diferentes patrones, las neuronas que componen cada uno simplemente activan a otras neuronas. El cerebro no adquiere material de la realidad exterior en un sentido convencional; en lugar de eso, se limita a activar patrones. En el proceso de percepción, que se basa en una realidad externa, lo que ocurre es la activación de patrones como resultado de una entidad fuera de la mente que los activa. No obstante, nuestros cerebros no toman material alguno de esta entidad exterior; únicamente hay activación de patrones.

En esencia, nuestros cerebros están formados por núcleos de activación independientes que solo se activan mutuamente. La noción común de envío y recepción de información no se aplica a este contexto. Cuando se envía una

carta a otra persona, se percibe como un acto de transferencia de una sustancia tangible. En contraste, en el cerebro, cada núcleo activa a otro, pero no envía su esencia o información en el sentido convencional de envío y recepción, como sucede con una carta. Cada núcleo, a su vez, se compone de pequeños grupos de neuronas que también se activan entre sí, sin que haya una transferencia de información completa en el sentido habitual, como en el caso de una carta. Los elementos que constituyen un patrón específico de activación pueden participar en múltiples patrones distintos, pero lo que ocurre es simplemente activación.

Podría argumentarse que una manifestación de "qualia" no se puede reducir a unas pocas neuronas, sino a la activación de numerosas neuronas. Sin embargo, lo que existe es la activación de puntos discretos que solo activan a otros puntos, sin que haya un intercambio de información en el sentido clásico de una comunicación. Las conexiones entre los elementos no transmiten información, sino que facilitan más activaciones y cambios estructurales en las neuronas.

La cuestión que se plantea es cómo, bajo la activación de elementos discretos y aislados, que funcionan como universos individuales, emerge la experiencia consciente unificada. ¿Cómo es posible que patrones de activación confinados en regiones separadas del cerebro den lugar a una experiencia consciente en la que diversos "qualia" se manifiestan simultáneamente? Incluso a niveles menos complejos, ¿cómo es que un conjunto de neuronas dispersas puede generar un patrón que corresponde a un "qualia" específico? Es plausible que la actividad en las neuronas y en el espacio interno entre ellas sea un factor clave, pero podría requerir otros elementos. ¿Y cómo se relaciona este patrón de activación con la experiencia subjetiva de un "qualia"?

La concepción atomista del cerebro es esencial al abordar la problemática de la conciencia y los "qualia" en la búsqueda de comprender nuestra identidad. La noción de lo atómico no se limita únicamente al cerebro, sino que se extiende a otras entidades que componen la realidad. Sin embargo, este aspecto cobra una importancia significativa al tratar de dilucidar cómo es posible la conciencia y, en última instancia, definir lo que somos. Dado que no podemos ser una multiplicidad de entidades diversas al mismo tiempo,

necesariamente debemos ser algo en particular, una unidad específica. No obstante, el cerebro es intrínsecamente diverso y complejo en su estructura.

Aunque nuestro cuerpo se compone de una multitud de células, a su vez formadas por diversos elementos, no enfrentamos dificultades fundamentales al explicar fenómenos como la contracción muscular, ya que podemos analizar los componentes individuales involucrados. Sin embargo, la explicación de los procesos relacionados con la conciencia es notoriamente más compleja, ya que parece que la existencia de elementos distintos y separados entre sí plantea un desafío. Esto se debe a que, en el caso de la conciencia, la manifestación de un "qualia" para un individuo conlleva la identificación de una entidad particular y única en lo que respecta a su identidad.

Surge, entonces, el problema de la unidad o unicidad de la entidad que somos en términos de nuestra identidad. La pregunta que se plantea es: ¿qué constituye esta entidad unitaria? ¿Qué puede considerarse una unidad en lo que concierne a nuestra identidad? Esta cuestión se torna de suma relevancia para comprender la naturaleza de un "qualia."

Para ilustrar este problema, podemos recurrir al experimento mencionado anteriormente que involucra a pacientes con cerebro dividido. En este contexto, no podemos identificarnos simultáneamente con la actividad de ambos hemisferios, ya que se trata de entidades separadas y diferenciadas. Es imperativo que seamos necesariamente una entidad o la otra, y no ambas al mismo tiempo. Si consideramos que somos un "qualia" en particular, esto no podría implicar ser entidades diversas simultáneamente. Debe existir una entidad que conforma lo que denominamos realidad y que representa nuestra identidad. Esta entidad debe referir a una sola cosa, ya que no podemos ser múltiples cosas distintas de manera simultánea en lo que respecta a nuestra identidad.

Resulta sorprendente que este problema no se haya planteado ampliamente en el ámbito de la investigación sobre la relación mente-cuerpo, o al menos no en los términos específicos que aquí se presentan. No obstante, es un problema esencial para comprender el "qualia," la conciencia y la mente en su totalidad. Para abordar adecuadamente esta cuestión, primero debemos comprender la conciencia y los "qualia" como algo que implica ser una

entidad particular. Además, debemos considerar que esta entidad debe ser unitaria.

Esta noción también nos lleva a considerar que, para lograr la unificación de los "qualia" en sí mismos, debe existir algo unitario que permita la manifestación conjunta y unificada de estas entidades dispersas y separadas entre sí. Esto se asemeja al caso de la actividad de ambos hemisferios en los pacientes con cerebro dividido, donde debe haber algo que sea considerado una misma entidad, una unidad, en función de la cual podemos identificarnos como sujetos conscientes.

Cuando nos identificamos con un "qualia" particular, este debe referir a algo que pueda considerarse una unidad. Al mismo tiempo, la cuestión de la unificación de diferentes "qualia" implica que esta unidad puede referir a diversos "qualia." Esta unificación basada en algo unitario puede involucrar ciertos mecanismos o procesos, como se detallará más adelante.

La cuestión principal en torno a la unificación de los "qualia" radica en la imposibilidad de ser entidades diferentes, separadas y distintas al mismo tiempo. Esto es coherente con el problema de la unidad o unicidad que se mencionó anteriormente. De igual manera, si afirmamos que somos un "qualia" en particular, este debe referir a una unidad, algo que pueda considerarse como una entidad única, ya que no podemos ubicarnos como sujetos conscientes en relación con varias entidades al mismo tiempo.

En última instancia, independientemente de los desafíos planteados por esta cuestión, se mantiene como un hecho, en mi opinión, que somos los "qualia." Esto implica que podemos comprender la conciencia y el ser consciente siguiendo el criterio previamente establecido, y que, para la manifestación de un "qualia," es necesario ser una entidad específica que se relaciona con dicho "qualia" como su sentido de identidad.

Como mencioné al principio de esta segunda parte y en proposiciones previas y posteriores, la actividad cerebral, que involucra cambios a nivel neuronal y en el espacio entre las neuronas, ha sido utilizada como un punto de referencia en mi argumentación para desarrollar diversos planteamientos. Sin embargo, es importante destacar que, aunque esta actividad neuronal es útil en el contexto de estos argumentos, no necesariamente considero que

constituya por sí sola una entidad unitaria.

Cuando consideramos la actividad neuronal, surge la interrogante de si realmente se puede concebir como una unidad. Tal vez sea prematuro afirmar que la unidad radica en la actividad cerebral en sí, a pesar de que la menciono en diversas proposiciones, o que los "qualia" se relacionan directamente con la actividad cerebral. En el desarrollo de ciertos planteamientos, es posible que la unidad se refiera a un producto de esta actividad en lugar de ser la actividad en sí. Quizás no todo se reduce a la actividad neuronal en términos de lo que conforma nuestro universo.

Es relevante tener en cuenta que, desde mi perspectiva, la actividad neuronal representa un proceso que involucra varias estructuras y entidades distintas (como se señaló en los primeros párrafos respecto a los procesos). La actividad neuronal se refiere a diferentes estados de estas estructuras, que son separadas y distintas entre sí. Además, el proceso en sí mismo no es la causa de algo; son las estructuras materiales las que se relacionan con causas. Aunque este punto podría no ser el más central en este contexto, considero importante recordarlo.

Puede haber una entidad unitaria a nivel neuronal, y tal vez no lo esté reconociendo. Quizás exista algo continuo y unitario a este nivel. Sin embargo, independientemente de esto, la esencia de mi argumento permanece sin cambios: seríamos esa entidad unitaria como sentido de identidad, y a partir de esa unidad se manifiestan los "qualia" para un individuo. En otras palabras, somos los "qualia," y la conciencia se relaciona con los "qualia" que somos. Si la unidad proviene de un resultado de la actividad cerebral, entonces bastaría con reemplazar la actividad cerebral o los patrones neuronales por esta unidad cuando se hace referencia a lo que somos y a los "qualia," ya que los postulados fundamentales no se verían alterados. Para que lo mental exista, en mi opinión, la presencia de algo unitario resulta necesaria. Si no fuera así, tal vez no sería necesario considerar nada más allá de la actividad cerebral, siempre y cuando esta no refiera a algo unitario.

El problema de la unicidad o lo unitario en términos de la identidad no se aplica a las funciones y procesos cerebrales, ya que podemos explicar el funcionamiento de estos procesos en función de la interacción de sus componentes. Por ejemplo, cuando se trata del patrón de actividad neuronal

que se genera al observar el color rojo, podemos comprender cómo este patrón activa otros patrones y cómo, en base a la totalidad de estos patrones, se generan respuestas y conductas específicas. A nivel cerebral, no es necesario invocar una entidad unitaria para explicar cómo se obtienen respuestas o conductas en respuesta a estímulos percibidos.

No obstante, cuando se trata de explicar la experiencia subjetiva de tales percepciones, que se refiere a los patrones de respuestas generados por eventos como la observación del color rojo, surge un desafío. Como menciono, en este contexto, necesitamos hablar de una identidad con algo, ya que la mera interacción entre partes no es suficiente para comprender la experiencia subjetiva de la conciencia.

El ejemplo de un círculo y círculos pequeños resulta útil para visualizar la idea de ser algo y la cuestión de la identidad. En esta representación, observamos que no podemos hablar de una identidad con el todo, es decir, el círculo total formado por los círculos pequeños, ya que este todo es una abstracción y, en realidad, solo existen efectivamente los círculos pequeños. Cada círculo pequeño representa una entidad individual, y la identidad no puede atribuirse al conjunto de círculos, sino que debe considerarse en relación con cada círculo pequeño por separado:

Puede establecerse la identidad física con un elemento individual, como uno de los círculos pequeños, pero no con el círculo completo que se forma simultáneamente. El círculo total es una abstracción que surge en el acto de observación, donde nos percatamos de cada círculo pequeño de manera independiente. Podríamos plantear la cuestión de si la conciencia opera de manera similar, es decir, como un observador de los patrones cerebrales en nuestro propio cerebro que integra las diversas partes. Sin embargo, esta analogía plantea desafíos significativos debido a la naturaleza atomista del cerebro.

La idea de una parte "observadora" en el cerebro solo podría ser activada por otras partes y no recibiría información de ellas en términos de lo que representan. La parte receptora tendría que imitar o reflejar cada aspecto de la cognición sin agregar nada nuevo que no pudiera haber ocurrido previamente. En otras palabras, esta parte receptora no aportaría nada adicional a la experiencia más allá de la integración de los estados previos. Además, esto no abordaría el problema de los "qualia," es decir, no explicaría por qué la actividad integrada implicaría la experiencia subjetiva de "qualia".

No obstante, surge una pregunta pertinente: ¿No podríamos considerarnos también como entidades múltiples en un mismo momento? Si adoptamos una perspectiva materialista centrada en el cerebro, la respuesta sería afirmativa, ya que el cerebro alberga diversas funciones simultáneamente. Sin embargo, desde el punto de vista de nuestra experiencia subjetiva, nos experimentamos como una entidad unificada. Cuando nos identificamos con algo, experimentamos una unidad de conciencia, una totalidad que constituye una entidad singular.

Cuando tratamos de ponernos en el lugar de otra persona desde nuestras conciencias y tratamos de discernir a qué aspecto material de ese individuo debemos vincularnos, en un sentido de identidad, nos enfrentamos a la complejidad del cerebro, que es, presuntamente, el asiento de la conciencia, pero que no representa una única entidad, aquí radica el desafío y la imposibilidad prácticamente de reducir la mente y la conciencia al cerebro. En consecuencia, hablar de una identificación con la actividad neuronal, como lo estamos haciendo, sirve como una explicación, pero no constituye una conclusión definitiva.

Por otro lado, es fundamental distinguir entre la conciencia como conocimiento de uno mismo, que implica la autoconciencia en un sentido amplio, y la experiencia subjetiva de aspectos de la conciencia. Estos dos aspectos no son idénticos. Las teorías de la conciencia que equiparan la información integrada con la experiencia subjetiva pueden ser cuestionables, ya que podrían requerir una mejor delimitación del término "conciencia". La simple integración de información a nivel cerebral no implica necesariamente la experiencia subjetiva. Dada la naturaleza atomista del cerebro y lo explicado anteriormente, por ejemplo, la idea de una experiencia de "observador" dentro del cerebro, donde se concibe un concepto de un todo integrado (como el círculo grande en el ejemplo anterior), no parece ser factible. La integración de información a nivel cerebral es, en última instancia, una actividad simultánea sostenida por conexiones biológicas, y no implica necesariamente una experiencia consciente en el sentido de "insight" o autoconciencia elevada.

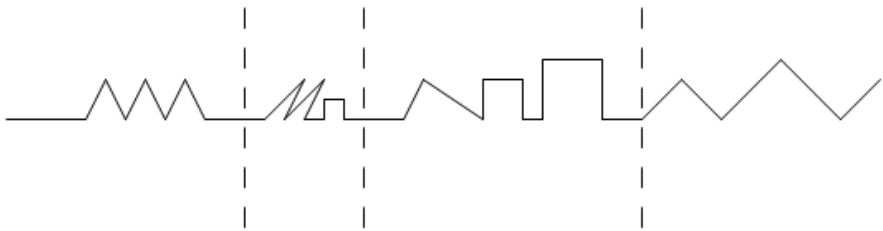
Si se sugiere que actividades neuronales independientes y sin conexiones en términos de la actividad cerebral se refieren a una manifestación integrada de "qualia," entonces, lo mental, los "qualia," deberían considerarse como una entidad distinta de la actividad neuronal. Esto se debe a que no podemos ser entidades distintas al mismo tiempo, y la manifestación de "qualia" en relación a uno mismo se refiere a ser algo específico en términos de identidad. Sin embargo, es importante destacar que, incluso teniendo conexiones neuronales activas entre grupos de neuronas que se refieren a "qualia," la actividad cerebral en sí misma no necesariamente sería equivalente a los "qualia," ni implicaría una manifestación de "qualia" en relación a uno mismo si se argumenta que uno es esa actividad.

Es importante evitar confusiones y reconocer que el hecho de que en un momento dado se manifiesten conjuntamente y de forma unificada diferentes "qualia" no implica que podamos ser cosas distintas al mismo tiempo, es decir, diferentes "qualia." Tampoco sugiere que, debido a la existencia de diferentes "qualia," no somos los "qualia," sino otra entidad que sea una unidad.

Los "qualia" que se manifiestan conjuntamente y de forma unificada en un momento dado se refieren todos a la misma entidad. Estos "qualia" apuntan

a ser algo unitario, continuo y una unidad. La manifestación unificada ocurre porque todos los "qualia" se relacionan con la misma cosa. No implica que seamos entidades diferentes al mismo tiempo. Podemos dividir esa unidad en segmentos, y cada segmento puede referirse a un "qualia" particular. Sin embargo, cada "qualia" seguirá refiriendo a la misma entidad, es decir, algo unitario.

Consideremos el siguiente esquema abstracto como ejemplo ilustrativo:



Cada segmento de la línea refiere a una variación de la misma entidad: la línea. De manera análoga, cada "qualia" sería la misma entidad (como la línea en el ejemplo), pero las estructuras particulares que adquiere lo que consideramos una unidad, lo que seríamos como sentido de identidad, darían cuenta de las diferentes manifestaciones de "qualia" que experimentamos, como colores, sonidos, etc. Sin embargo, todos estos "qualia" serían la misma entidad. La manifestación conjunta y unificada de diversos "qualia" se refiere a una sola entidad, que es lo que somos en términos de identidad. Somos la misma entidad, como sentido de identidad, y cada segmento de esa entidad podría referir a una manifestación particular, pero eso no significa que seamos entidades diferentes al mismo tiempo. Todo se trata del mismo tipo de entidad, en un continuo, una integración o una unidad.

El aspecto desafiante y aún incierto se refiere a cómo la actividad en el cerebro, por ejemplo, cómo ciertos patrones neuronales, resultan en una manifestación de "qualia," es decir, en una experiencia subjetiva personal. En otras palabras, si bien el "qualia" es la actividad como sentido de identidad, también en relación con la identidad de uno mismo (que es el punto clave de mi planteamiento), falta explorar qué características de la actividad cerebral o neuronal hacen que esta actividad, al ser la misma en términos de identidad, genere "qualia." Este aspecto puede estudiarse más fácilmente y directamente

a través de la neurociencia.

Uno se encuentra con diversas definiciones de conciencia. Resulta particular que el término conciencia o experiencia a menudo se refiere específicamente al quale, es decir, a la manifestación de quale, aunque esta referencia no siempre sea explícita. En contraste, la autoconciencia implica una inferencia basada en la percepción, como ya he establecido previamente. No obstante, para que exista autoconciencia, es necesario que exista una noción de algo que percibe, o más precisamente, algo que constituye la manifestación de lo que denominamos percepción. Este requisito presupone la existencia previa de patrones de activación que puedan ser integrados, y es importante destacar que estos patrones de activación, como discutiré en breve, implican qualia.

Desde la perspectiva de la concepción de conciencia que he expuesto previamente, no se pueden discernir grados de conciencia en relación a los qualia. Uno es consciente de algo o no lo es; lo que puede variar es el nivel de atención que se presta a algo que ya es consciente.

Lo mental se encuentra intrínsecamente relacionado con lo cerebral, aunque lo que conforma la mente de una persona es inaccesible para otros debido a que cada individuo posee un cerebro único. La premisa central aquí es que si consideramos que nuestra verdadera identidad reside en la actividad cerebral, lo cual abarca no solo la noción del yo o identidad personal, sino también todas las experiencias que se tienen en un momento dado, como las emociones y percepciones, entonces tendríamos que replicar, en cierto sentido, el cerebro de una persona en otro individuo para que se manifiesten sus experiencias subjetivas.

A menudo se argumenta que lo que observamos en un escaneo cerebral, como una resonancia magnética funcional, por ejemplo, no se corresponde directamente con la experiencia subjetiva del sujeto que está siendo observado. Esto ha llevado a la afirmación de que lo mental no es equivalente al cerebro, ya que la actividad de los patrones neuronales no se traduce de manera directa en emociones, imágenes, sonidos, etc. No obstante, este razonamiento no es necesariamente válido. El punto crítico radica en el hecho de que los patrones neuronales activados en el cerebro del observador no son idénticos a los patrones neuronales del sujeto que está siendo observado. Para

que las emociones, recuerdos y otras experiencias se manifiesten en el observador, sería necesario que el observador estableciera, por así decirlo, una conexión con la actividad de los patrones neuronales del sujeto observado. Si el observador fuese, en esencia, esa actividad neuronal, entonces las emociones y recuerdos se manifestarían en su experiencia, ya que lo que consideramos como mente se definiría por la manifestación unificada de qualia que conforman la noción del yo y la identidad personal, así como las diversas percepciones.

En este contexto, podríamos argumentar que somos la actividad de los patrones neuronales, siempre y cuando esta actividad esté directamente relacionada con qualia. Las manifestaciones subjetivas en un individuo existen debido a que lo que ese individuo es, en el sentido anteriormente explicado, se refiere a la actividad de los patrones neuronales. Por lo tanto, podríamos afirmar que somos, en última instancia, la actividad de los patrones neuronales, y que la discrepancia percibida entre la actividad cerebral de un sujeto observado y la de un sujeto observador no necesariamente refuta la equivalencia entre lo mental y lo cerebral.

Para que los qualia se manifiesten, es necesario que exista cierta actividad cerebral, y parece que la actividad de unas pocas neuronas no sería suficiente para este propósito. Además, para que los qualia se manifiesten en la experiencia de un individuo, es esencial que ese individuo sea, en un sentido de identidad, esa actividad cerebral que está relacionada con los qualia. La diferencia crucial entre un observador y el sujeto que está siendo sometido a una resonancia magnética funcional radica en que el observador no es idéntico, en términos de actividad cerebral, a la persona observada. Por lo tanto, el observador no experimenta los mismos qualia que el sujeto observado manifiesta.

Un quale específico se manifiesta como tal para un sujeto en virtud de este sentido de identidad. Aunque uno pueda equiparar la actividad cerebral con ciertos qualia y crear una representación de lo que el sujeto observado experimenta, observar esto no es equivalente a experimentar la llamada experiencia de esa imagen que tiene el sujeto que está siendo observado.

Es importante considerar que la actividad neuronal puede no ser lo que utilizamos como base para establecer nuestro sentido de identidad, lo cual

dependerá de cómo definimos una unidad, como discutiré en los siguientes párrafos. De todas maneras, existe la necesidad de ser la actividad neuronal en sí misma para que se manifiesten emociones, imágenes, recuerdos, y otras experiencias, ya que cuando se observa la actividad neuronal, esta no parece ser directamente equivalente a estas manifestaciones subjetivas.

Por lo tanto, existe una entidad que forma parte de nuestra percepción de la realidad, y esta entidad es lo que realmente somos en términos de nuestra identidad. Si consideramos que la actividad cerebral es esta entidad, entonces ser esa actividad cerebral, es decir, identificarse con ella en un sentido de identidad, se relacionaría con la dimensión de los qualia. En otras palabras, la manifestación de los qualia ocurre cuando uno se experimenta a sí mismo como la actividad cerebral en cuestión. Cuando simplemente observamos esa actividad cerebral sin identificarnos con ella, percibimos la actividad misma, pero los qualia no se manifiestan en nuestra experiencia. De esta manera, los qualia serían inherentemente la actividad cerebral, pero su manifestación se vuelve evidente para uno en la medida en que uno se convierte, en términos de sentido de identidad, en esa actividad cerebral específica.

Es fundamental reconocer que, además de percibir distintos elementos que conforman la realidad, también somos algo en particular que forma parte de esa realidad. Lo que realmente somos, en términos de nuestra identidad, podría referirse, por ejemplo, a la actividad cerebral. Por lo tanto, cuando nos identificamos con esa actividad cerebral, los qualia se manifiestan en nuestra experiencia.

Si los qualia son los patrones de actividad en cuanto a la identidad, eso es lo que seríamos. Dentro de esta discusión, es crucial diferenciar entre dos conceptos clave: el "self" y el "ego". El self abarca todos los aspectos que hacen referencia a uno mismo, incluyendo sensaciones corporales, recuerdos, nociones sobre la identidad personal, entre otros. Por otro lado, el ego se refiere a la dimensión de la identidad que percibimos desde la cual nos ubicamos, y esta dimensión se encuentra relacionada con los qualia.

El ego, en este contexto, se considera una parte de lo mental que es más extensa y abarca más que el self. Incluye todas nuestras percepciones, pensamientos y sentimientos conscientes en un momento dado. Si entendemos que los qualia son los patrones de actividad neuronal, entonces, seríamos esa

actividad neuronal en términos de nuestra identidad. Cuando uno se identifica con esta actividad neuronal, es decir, cuando uno asume que lo que uno es en términos mentales se refiere a esta actividad, experimenta la manifestación de los qualia. En contraposición, en ausencia de esa identificación, ciertos aspectos que, en otras circunstancias, no generan qualia para uno, lo harán en presencia de esta identificación.

Es importante destacar que, si bien el self y el cuerpo son componentes fundamentales de lo que somos, la identidad específica en términos de nuestro sentido del ego se relaciona con los qualia. En resumen, cuando nos identificamos con la actividad neuronal que subyace a nuestra experiencia consciente, se produce la manifestación de los qualia en nuestra percepción, lo que nos permite experimentar y comprender más plenamente nuestra identidad en el contexto de lo mental.

La actividad neuronal que uno representaría en relación a su identidad implicaría la manifestación de qualia. Esta manifestación es exclusiva de la actividad que uno es en ese momento; cualquier otra actividad no dará lugar a la misma manifestación. Un ejemplo ilustrativo sería el caso de una persona que en un momento dado no es capaz de percibir el color rojo, pero posteriormente sí puede. En esta transición, la persona incorpora un nuevo patrón a su identidad, que se convierte en un elemento fundamental de su experiencia subjetiva.

Es importante destacar que no se adquiere conocimiento de forma separada o independiente de la identidad. Más precisamente, uno se convierte en la actividad que se refiere al "rojo" en el momento en que se produce la percepción del color. No se trata de experimentar qualia, sino de manifestarla y serla. En otras palabras, somos la manifestación de cualidades como el placer o el dolor; estas experiencias no se limitan a ser simples experimentaciones, sino que se convierten en elementos intrínsecos de lo que somos en términos de nuestra identidad unitaria.

La evolución de la vida ha pasado de simples conexiones entre sensaciones y respuestas motoras a la complejidad que caracteriza a los seres humanos. Aunque conservamos reflejos que implican relaciones entre lo sensorial y lo motor, nuestra complejidad se manifiesta en la capacidad de organizar nuestra conducta en torno a diversos elementos, en lugar de

depender exclusivamente de reflejos. Sin embargo, es importante notar que gran parte de estos elementos sigue estando vinculada a la percepción, ya que nuestras ricas asociaciones se derivan en su mayoría de la percepción de elementos fuera de nuestro ámbito mental, además de considerar estados internos como emociones, recompensas y estados de ánimo. En esencia, somos máquinas capaces de interactuar con la realidad, entendiendo y percibiendo entidades exteriores a nuestra mente. Este proceso implica la activación de grupos neuronales, el almacenamiento de estas percepciones a través de la consolidación de conexiones neuronales y la posterior utilización de estos recuerdos para guiar nuestra conducta.

La noción de experiencia suele asociarse al acto de experimentar y percibir. Sin embargo, hablar de tener una experiencia subjetiva puede resultar confuso. Preferiría expresar que existe una manifestación de qualia, una manifestación subjetiva, como lo explicaré en las siguientes proposiciones.

Para evitar confusiones significativas, es esencial distinguir entre la experiencia en un sentido general y el concepto de qualia. A menudo, se pueden encontrar similitudes entre las nociones de conciencia y percepción, ya que comparten criterios comunes, términos relacionados y expresiones similares. Esto ha llevado a malentendidos, especialmente al interpretar los qualia como resultados de la experiencia o percepción, en lugar de comprenderlos como elementos intrínsecos a estos procesos.

Cuando hablamos de percibir en el contexto del sistema nervioso, se refiere a la activación de ciertos aspectos en respuesta a estímulos. Sin embargo, es fundamental destacar que los qualia no deben considerarse como el resultado de la manifestación de qualia a raíz de la activación de algo. Los qualia son más bien un componente del proceso de percepción o captación, en el sentido de que son aquello que se activa. No son un mero resultado del proceso. Por lo tanto, debemos distinguir entre el acto de percibir (según ciertos criterios) y la manifestación de qualia.

Es importante aclarar que en el contexto del sistema nervioso, el término "experimentar" o "percibir" implica la activación de ciertos componentes, tanto los que están siendo activados como los que realizan la activación. El proceso abarca ambos aspectos. Sin embargo, el aspecto subjetivo de la percepción, es decir, el qualia, se refiere al último componente: aquello que es

activado. El qualia es un elemento inherente al proceso de percibir o captar (cuando la percepción involucra qualia), no un mero resultado de dicho proceso. Sin embargo, con frecuencia se interpreta erróneamente el qualia como un resultado del acto de percibir, lo que lleva a la idea de que se requiere un tipo de "experimentación" aplicada a lo que está siendo activado.

Además, decir que los qualia se relacionan con la experiencia subjetiva de las cosas puede ser confuso si entendemos "cosas" como entidades que activan las manifestaciones subjetivas. En realidad, la experiencia subjetiva de las cosas es más bien una experiencia subjetiva inducida por ciertos qualia. En el ámbito mental, las "cosas" de las que se dice tener experiencia son, de hecho, qualia; son manifestaciones subjetivas. Hablar en este contexto de tener una experiencia subjetiva del "rojo" puede ser confuso, ya que el "rojo" en sí mismo es una experiencia subjetiva. Sería como decir que uno tiene una experiencia subjetiva de una experiencia subjetiva.

Por ello, según mi criterio, los qualia son las entidades que constituyen lo que comúnmente llamamos experiencia consciente. Son diversas manifestaciones subjetivas que, en conjunto, dan lugar a imágenes, sensaciones táctiles, y otros fenómenos relacionados con la experiencia consciente. Una experiencia consciente puede ser la manifestación de varios qualia o incluso referirse a un qualia específico.

Como he señalado previamente, es común que se produzca una confusión al considerar que la manifestación de qualia es el resultado mismo del proceso de percibir o captar, como si percibir diera lugar a la manifestación de qualia como algo separado. En realidad, el qualia es un componente integral del proceso de percibir o captar, no algo que se genera por separado como resultado de una especie de experimentación o acto de percibir.

La analogía de la cámara fotográfica es útil para entender la distinción entre la percepción y la manifestación de qualia. En el caso de una imagen en una película fotográfica, uno podría decir que experimentamos algo al observarla, pero la imagen en sí misma no tiene la capacidad de observar. Del mismo modo, los patrones de activación neuronal que se generan al observar una imagen en nuestro cerebro no pueden experimentarse a sí mismos. Aquí es donde radica la confusión: se tiende a pensar que la manifestación de qualia es el resultado de un tipo de experimentación, cuando en realidad no es así.

En nuestro sistema nervioso, cuando hablamos de experimentar, percibir o captar, estamos haciendo referencia a un proceso que involucra dos partes: el patrón activado y algo que activa. Sin embargo, la manifestación de qualia, que se relaciona con la actividad de estos patrones neuronales, no requiere que estos patrones se experimenten a sí mismos. La manifestación de qualia puede ser simplemente la expresión de la actividad de un patrón neuronal sin que ese patrón deba experimentarse a sí mismo.

En última instancia, el patrón neuronal que se asocia con la percepción simplemente se activa, y esta activación puede dar lugar a la manifestación de qualia. No es necesario que ese patrón neuronal se experimente por separado para que ocurra la manifestación de qualia, del mismo modo en que no es necesario que una imagen en una película fotográfica se observe a sí misma para que experimentemos la imagen al mirarla.

Muchas de las nociones dualistas que invocan una entidad separada que experimenta o percibe diversas sensaciones, basándose en la actividad cerebral, pueden deberse a la confusión de considerar la manifestación de qualia como un resultado independiente del proceso de experimentar. La clave aquí es distinguir claramente entre los elementos que conforman el proceso de activación, es decir, lo que está siendo activado y lo que activa, que sería el experimentar, captar o percibir, y el qualia como un elemento del proceso de experimentar. Cuando la actividad neuronal se refiere a qualia, el qualia se convierte en una parte intrínseca del proceso de experimentación, no un resultado aparte de la percepción o el acto de experimentar.

La idea de invocar una entidad o un lugar específico desde el cual surge la conciencia puede derivar de esta confusión fundamental, ya que se pretende explicar cómo una entidad separada puede experimentar qualia, cuando en realidad, el qualia es una manifestación inherente al proceso de percepción y no requiere una entidad separada para ser experimentado. En resumen, la clave para aclarar estas nociones dualistas radica en comprender que el qualia es parte integral del proceso de experimentación y no un resultado independiente del mismo.

En última instancia, se produce una manifestación de "quale" debido a la activación de un patrón neuronal. Sin embargo, es crucial destacar que este patrón no experimenta en sí mismo. En el contexto del sistema nervioso,

hablar de que un patrón siempre se experimenta no implica necesariamente un número infinito de patrones que se activan mutuamente. En este contexto, la experimentación de un patrón sugiere que otro patrón es activado, y si el proceso de activación de patrones se cierra, podríamos decir que un patrón siempre se experimenta. Esto se lograría mediante una retroalimentación, donde un patrón activa otro, que a su vez reactiva el primero.

No obstante, surge la pregunta de si esto contribuye de alguna manera a explicar la experiencia subjetiva, lo que comúnmente denominamos "quale". Es importante no confundir estas nociones con nuestras ideas tradicionales de percepción, donde los sentidos parecen captar o percibir una entidad externa al sujeto. En el contexto del sistema nervioso, la percepción no se refiere a este proceso de toma o incorporación.

En lugar de eso, los patrones neuronales funcionan de manera diferente. No "toman" nada de otros patrones, ni se copian mutuamente como el envío y recepción de una carta. Cada patrón es un universo en sí mismo, siguiendo una noción atómica, y no transmite información al siguiente. Por ejemplo, si un patrón neuronal representa una imagen específica, decir que otro patrón la "captura" o la "experimenta" implica simplemente que ese otro patrón es activado por el primero. Nada de lo que el primer patrón representa se transfiere al segundo, como se mencionó anteriormente en relación a la noción atómica.

En este sentido, surge la interrogante de por qué necesitaríamos otro patrón para hablar de la existencia de "quale". Si el último patrón se refiere a la misma imagen que el primer patrón, ¿por qué necesitamos un patrón adicional para manifestar "quale"? Si este último patrón no agrega ningún elemento a la manifestación de "quale", ¿no sería suficiente con el primer patrón?

Para evitar confusiones con nuestras concepciones convencionales sobre el proceso de percibir, experimentar y conocer, consideremos nuevamente la noción de "conocer". En este contexto, el conocimiento involucra la activación de patrones neuronales y algo que activa estos patrones, como entidades externas al ámbito mental, por ejemplo. Hablar de experimentar lo activado, en el contexto de nuestro sistema nervioso, simplemente significa que lo que está siendo activado es algo que, a su vez, activa otro conjunto de

patrones que finalmente resultan siendo activados.

Dejando a un lado los patrones neuronales, podemos imaginar que, al igual que la imagen en una película, el ojo, es decir, lo que está involucrado en la observación, no se percibe a sí mismo. Es como si no hubiera una experiencia subjetiva de sí mismo. Sin embargo, si el ojo observa un espejo con su reflejo, se genera una experiencia del propio ojo. Trasladando esta analogía al contexto de los patrones neuronales, podríamos decir que un patrón que representa una percepción podría experimentar esa percepción si hubiera otro patrón que también representara la misma percepción y estuviera conectado de manera que se asemeje a un reflejo. Sin embargo, en el sistema nervioso, este planteamiento no se sostiene.

No debemos confundirnos con la manera en que comúnmente pensamos acerca de la percepción o la captación de cosas. En el cerebro, ese otro patrón no haría más que activar al primero de la misma manera en que lo hace una entidad externa al sujeto. Sería esencialmente lo mismo, es decir, el primer patrón se activaría nuevamente debido al otro patrón, de la misma forma en que se activó originalmente por la entidad externa al sujeto. Entonces, ¿por qué necesitaríamos ese segundo patrón si el primero ya es activado desde el principio? Volvamos a la noción previamente mencionada, en la que el cerebro opera con una noción "atómica", donde cada patrón es como un universo en sí mismo. En este marco, resulta más simple hablar de la manifestación de "quale" basada en la activación de grupos neuronales específicos, donde la imagen representa la activación neuronal, o en su consecuencia, lo que concebimos como el sentido de identidad.

Otro aspecto relevante es el de la atención, que influye en la manifestación de "quale". Sin embargo, debemos comprender que existen diferentes niveles de atención para lo que percibimos, lo cual implica la participación de mecanismos cerebrales relacionados con los patrones de activación. En ocasiones, confundimos erróneamente la conciencia con la atención. Esto sucede también cuando consideramos estados subjetivos como el ánimo, el humor o lo que llamamos "estados alterados de conciencia" inducidos por ciertas sustancias, como drogas. Estos estados se refieren a la manera en que el cerebro y su bioquímica operan en un momento particular. Una sustancia puede modificar la forma en que percibimos algo. Además, es

interesante observar con frecuencia que la bioquímica cerebral en un momento dado puede influir en lo que pensamos.

El concepto de conciencia a menudo genera confusión, ya que engloba diversos procesos. Sin embargo, en muchas ocasiones, cuando hablamos de conciencia, nos referimos en realidad a "quale". Es importante destacar que dado que "quale" subyace a otros procesos, a menudo no distinguimos claramente estos diferentes fenómenos.

Sólo se puede hablar de activación de unidades, unidades neuronales y la actividad eléctrica. La noción de "quale" estaría intrínsecamente relacionada con este proceso, o posiblemente con un producto de este proceso. Aparentemente, una sola neurona no sería suficiente para generar lo que conocemos como la experiencia de colores, por ejemplo. Los patrones neuronales pueden activarse en respuesta a la activación de otros patrones, y esta activación debería ser suficiente para la manifestación de "quale". Las asociaciones que mencioné previamente, en el contexto cerebral, simplemente implican que la activación de un patrón neuronal conduce a la activación de otro patrón, lo que sostiene el significado se basa en la actividad de núcleos neuronales independientes.

La experiencia completa de algo depende de la suma de elementos individuales, y cada uno contribuye a la experiencia global, como en el caso de una imagen. Cada "píxel" de esa imagen podría corresponder a la actividad de múltiples neuronas, y eso representaría un "quale" particular. A medida que las asociaciones se vuelven más complejas, significa que la activación de grupos neuronales que lleva a la activación de otros grupos se vuelve más numerosa y extensa. Aunque resulta difícil de expresar, las neuronas, consideradas individualmente y en conjunto en gran cantidad, constituyen lo que somos, es decir, el aspecto mental de la persona, y quizás no cualquier neurona. En resumen, podríamos afirmar que "somos la actividad neuronal".

Parecería que no experimentamos "quale" en relación a los procesos motores; es decir, no sabemos cómo ocurre el proceso de nuestros movimientos, simplemente percibimos sus consecuencias. Sin embargo, es importante tener en cuenta que tampoco comprendemos completamente cómo recordamos una palabra en particular, por ejemplo. Sabemos que estamos pensando en ella, pero la palabra surge eventualmente en nuestra conciencia

sin un conocimiento detallado del proceso subyacente. Esto último podría estar relacionado con la organización del cerebro, que opera de manera "atómica", por así decirlo. Somos conscientes de los núcleos neuronales independientes que implican "quale", pero no de la actividad que surge entre sus conexiones, lo que nos impide determinar completamente cómo llegamos a recordar una palabra que acabamos de evocar.

Es interesante observar que todo lo relacionado con lo sensorial parece implicar la existencia de "quale": la tensión muscular, el centro de gravedad, la localización en el espacio, imágenes, sonidos, etc. La noción de "quale" está intrincadamente relacionada con la percepción, y dado que esta última se relaciona con la actividad neuronal, surge la interrogante de por qué la actividad de las neuronas motoras no representa una manifestación de "qualia".

Esta cuestión podría estar ligada a la naturaleza misma de las neuronas y cómo se organizan en el cerebro. O bien, podría estar relacionada con el hecho de que "quale" suele referirse a experiencias, como solemos expresar en nuestro lenguaje, y que estas experiencias se relacionan con sensaciones y percepciones, que son funciones diferenciadas de las funciones motoras. Tal vez incluimos dentro de la categoría de sensación y percepción todo lo que implica "quale" y utilizamos el término experiencia. Por alguna razón, es posible que no haya "quale" relacionados con lo motor, pero esta no es una certeza.

Una posible respuesta podría estar en el ejemplo previamente mencionado de que no comprendemos completamente cómo recordamos una palabra. Somos conscientes de los elementos involucrados, pero no de sus conexiones. Esto sugiere que la naturaleza de las conexiones podría ser diferente para la actividad motora. Tal vez somos conscientes de la intención de mover un brazo, que es un elemento, pero el resto se relaciona con las conexiones de ese grupo neuronal y su actividad en relación con el resto del cerebro.

Es importante considerar que lo que es de naturaleza motora quizás simplemente no forma parte de nuestra identidad, pero aún podría manifestar "quale" en un sentido de identidad con esa acción. Podría existir una dimensión de sensaciones asociadas a lo motor, además de los procesos que

llevan al movimiento.

Pensemos en que hay manifestaciones de "quale" que no necesariamente se relacionan con los sentidos o percepciones, como los estados internos, como un estado de ánimo, por ejemplo. ¿No podría haber manifestaciones de "quale" para lo motriz en el mismo sentido, o es este un ejemplo menos apropiado? Parecería que esto recae en cómo uno describe su experiencia. A través del lenguaje, podríamos decir que hay una experiencia de lo motriz, de la misma manera en que describimos que experimentamos estados internos, como la alegría, la euforia o la tristeza.

La diferencia entre estados conscientes e inconscientes en lo que respecta a la actividad específica de los patrones neuronales puede estar relacionada con una multitud de factores. Una distinción podría ser la "intensidad" de la activación de las neuronas, la cual podríamos caracterizar de diversas maneras, como la cantidad y la frecuencia de potenciales de acción, por ejemplo. Sin embargo, esta diferenciación entre procesos conscientes e inconscientes basada en la actividad neuronal podría ser demasiado simplista. Como exploraremos a continuación, es posible que existan "quale" que se consideren inconscientes, simplemente porque no se integran en el conjunto de "qualia" en los que nos centramos para definir nuestra identidad.

En cuanto a la relación de identidad entre la mente y el cerebro, es importante recordar que, sin cerebro, no hay mente; la mente está intrínsecamente relacionada con lo cerebral. Sin embargo, es crucial no confundir esta relación al interpretarla de manera demasiado literal. Por ejemplo, no debemos esperar que al observar diferentes grupos de patrones neuronales y su actividad en conjunto, veamos literalmente colores y formas, como si al observar tres líneas unidas viéramos un triángulo. Los colores y las formas no son lo que vemos en la actividad cerebral. Es un error concluir, como mencioné anteriormente, que la actividad cerebral y los "quale" son dos entidades distintas.

En un sentido de identidad, los patrones neuronales son, en realidad, los "quale". Puede ser necesario cierto nivel de actividad cerebral o un conjunto de patrones activados para manifestar un "quale", pero lo esencial es que esta actividad global en ese caso sería el "quale". Sin embargo, para que se manifieste un "quale" basado en esa actividad para un individuo, es necesario

que ese individuo sea, en esencia, esa actividad neuronal misma que representa.

Nuestra comprensión de estos aspectos seguirá evolucionando a medida que asociemos qué patrones y qué tipos de actividad se relacionan con diversas manifestaciones de "quale". No debemos esperar, sin embargo, observar directamente colores o explicar "quale" observando la actividad cerebral, ya que para hacerlo, necesitaríamos adoptar un sentido de identidad con esa actividad neuronal, pues seríamos esencialmente esa actividad.

Habitualmente, utilizamos el término "experiencia", pero sabemos que esta manifestación subjetiva es intransmisible. Cuando percibimos algo, no estamos tomando el cerebro de otro individuo y absorbiéndolo de alguna manera para experimentar su manifestación subjetiva. Como mencioné anteriormente, no diríamos que una persona "experimenta" o "capta" un "quale", más bien el "quale" simplemente se manifiesta. La noción de que lo mental es experimentado subjetivamente por el sujeto mismo puede generar confusiones.

La idea de que uno "experimenta" podría referirse al hecho de que el "quale" reside en uno como organismo, como sujeto. Sin embargo, la idea de que hay un "self" que realiza esta experiencia se relacionaría con la manifestación unificada de los "qualia". Se hace una inferencia o asociación acerca de la necesidad de algo que sea la manifestación de los "qualia". El "self" o la identidad estarían relacionados con la manifestación unificada de los "qualia". En realidad, todo lo que concierne a la noción del "self" se basaría en los "qualia", y se requiere una manifestación unificada de estos últimos para que el "self" sea coherente, ya que de lo contrario, el "self" estaría fragmentado.

Decir que el self percibe o da cuenta de los qualia puede generar confusión, dado que el propio self se constituye como una expresión de diversos qualia. Los qualia representan la fundación, mientras que el self se configura como la simple manifestación de esta variedad de qualia, es decir, el self consiste en qualia, que a su vez se componen de ciertos elementos interconectados (tomando en cuenta que el quale involucra una actividad específica de múltiples neuronas y patrones neuronales), capaces de activar otras interconexiones. En este sentido, como se abordará en las proposiciones

posteriores, hablar de algo inconsciente podría equivaler a hablar de qualia que no están asociados con aquellos que constituyen la noción de self y que forman parte integral de nuestra identidad. Sin embargo, lo inconsciente no necesariamente sería algo completamente distinto de los qualia, sino más bien una manifestación de qualia que no se hallan integrados en el llamado self. Por lo tanto, la noción anterior de considerar los procesos conscientes e inconscientes basándonos únicamente en la actividad eléctrica podría resultar excesivamente simplista, ya que la forma de dicha actividad representa solo una de las dimensiones que se deben tener en cuenta para discernir entre lo consciente y lo inconsciente.

No obstante, se plantea la existencia de actividad neuronal que no conlleva la presencia de qualia. ¿Podría esto ser atribuible a la naturaleza específica de la actividad conjunta de estas neuronas? ¿Por qué parece que solamente la actividad neuronal relacionada con los aspectos sensoriales incorpora qualia, tal como se sostenía previamente? Mientras que las neuronas motoras y sus funciones parecen operar en un dominio de no-qualia, lo que podríamos denominar como "inconsciente". ¿Podría esto sugerir que únicamente somos, en cierto sentido, las neuronas sensoriales y su actividad, y nada más? Sin embargo, esta perspectiva plantea la posibilidad de que existan qualia en nuestro cerebro que no experimentamos en el sentido de que no se manifiestan junto con otros qualia que se relacionan con nuestras sensaciones y las asociaciones que dan origen a la noción del "yo". Un aspecto intrigante es que las neuronas motoras no están vinculadas a la representación de la realidad que activan; más bien, están relacionadas con las conexiones hacia los músculos. ¿Podría ser que los qualia estén vinculados a una actividad neuronal específica, como la que se produce en el ámbito sensorial, pero no a otras actividades, como las relacionadas con el movimiento? No obstante, ¿es genuinamente distinta la actividad en uno y otro caso? Es posible que ciertas actividades impliquen qualia, y a partir de ello, la siguiente cuestión sería la de la identidad. Para que se manifieste el quale en una actividad, sería necesario que esa actividad o lo que unifica la actividad, como se mencionó en el planteamiento inicial de este capítulo, sea el sujeto. En consecuencia, podría darse el caso de que, aunque existan qualia asociados a ciertas actividades, no seamos conscientes de ellos, lo cual podría brindar una respuesta a las interrogantes planteadas anteriormente.

Sin embargo, surge una cuestión problemática en relación con la concepción atómica del cerebro. Si el quale es de naturaleza cerebral y consideramos que su manifestación es atómica, es decir, que solo activa otras manifestaciones de quale, entonces la posibilidad de experimentar una unidad en la percepción, como la que experimentamos, estaría en entredicho. Tomemos como ejemplo el experimento mencionado anteriormente con pacientes cuyos cerebros están divididos: aunque exista una conexión con los centros del lenguaje, la manifestación de quale no estaría unificada, ya que la experiencia misma se encuentra aislada en sí misma y no puede ser compartida con otras regiones, limitándose a activar otras manifestaciones de quale, pero sin compartir con ellas ningún componente.

No obstante, al considerar el mencionado experimento, parece que aquí radica la clave fundamental. Es necesario que exista un centro unificador que constituya nuestra identidad en un sentido más profundo, de lo contrario, los qualia serían independientes unos de otros, tal como ocurre en el caso de un cerebro dividido, lo que resultaría en una incapacidad para aprehender y comprender la realidad en su totalidad. Esto se relaciona con la noción atómica del cerebro. Podríamos concebir que la actividad cerebral en la corteza, al ser distribuida, puede dar lugar a una manifestación unificada cuando se establecen conexiones, por ejemplo, entre dos núcleos de activación relacionados con diferentes manifestaciones de qualia. La presencia de conexiones entre estos núcleos podría dar origen a una experiencia unificada, considerando la totalidad de la actividad como un conjunto coherente. No obstante, en ausencia de tal unificación, podríamos tener qualia independientes, sin la emergencia de una "experiencia" o manifestación unificada, como se observa en el caso de pacientes con cerebro dividido.

La cuestión esencial radica en la necesidad de la unificación; esta debe existir de alguna manera, de lo contrario, todo se reduciría a unidades separadas e inconexas. Esta actividad unificada, basada en ciertas estructuras cerebrales, constituiría lo que anteriormente mencionaba como "nosotros", en el sentido más amplio. De esta forma, debemos considerarnos como esa actividad cerebral unificada, que abarca no solo los qualia relacionados con la noción del yo, sino también los qualia vinculados a las sensaciones y la percepción del entorno en un momento dado. La unificación de esta actividad podría estar respaldada por ciertos mecanismos, los cuales exploraré en

detalle más adelante.

Resumiendo los puntos previamente discutidos en relación con la conciencia, podemos afirmar que la conciencia, en su concepción como qualia o experiencia subjetiva, implica la idea de ser algo, en el sentido de establecer una identidad con algún ente. Este ente, que debe ser singular y coherente, puede asociarse a la actividad neuronal, aunque surgen dudas en cuanto a esta posibilidad, tal como se mencionó al comienzo de esta segunda parte, o a un resultado de dicha actividad neuronal. Además, este ente singular se manifiesta de manera conjunta con otros entes de su misma naturaleza, creando así una entidad única, aunque cada uno de estos aspectos se relaciona con una forma particular de qualia. De esta forma, se configura la experiencia unificada de la conciencia, compuesta por diversos qualia. La existencia de un mecanismo unificador, probablemente basado en procesos neuronales específicos, se postula como el vínculo que une estos aspectos distintos. Es importante destacar que debemos discernir entre la entidad unitaria y el mecanismo unificador, ya que son dos elementos distintos en este contexto.

Por otro lado, surgen interrogantes considerando la posibilidad de que los qualia sean un producto de la actividad neuronal en lugar de ser la actividad misma. Algunas de estas preguntas plantean desafíos, como por ejemplo, cómo el cerebro puede "reflexionar" sobre la experiencia subjetiva si esta última trasciende al cerebro, o si es un resultado del mismo. Estos cuestionamientos han sido abordados al comienzo de esta segunda parte. También se ha explorado el modo en que, si los qualia son efectivamente un producto del cerebro, estos conservan las estructuras fundamentales de la realidad, lo que permite que experimentemos el mundo tal como lo hacemos. Además, se ha señalado que esto no necesariamente implica que los qualia sean una ventaja evolutiva de la conciencia como experiencia subjetiva, lo cual es otra interrogante que surge a partir de estos planteamientos.

En nuestra forma de pensamiento, tendemos a situarnos desde la perspectiva de una manifestación de quale, mientras que percibimos a las otras como "indetectables". Podemos relacionar esto con el experimento previamente mencionado en pacientes con cerebro dividido, donde se podría argumentar que el paciente se identifica desde el hemisferio izquierdo, lo que explica por qué no reconoce el aroma que es percibido por el hemisferio

derecho. De manera análoga, este enfoque se aplica a los qualia, donde cada uno existe de manera independiente y, por tanto, se experimenta desde su propia identidad. Aunque haya otros qualia presentes, no son percibidos, lo que implica la coexistencia de múltiples identidades en el cerebro, pero con una manifestación unificada de conciencia, posiblemente facilitada por las conexiones entre diferentes patrones neuronales.

Ahora bien, es importante destacar la cuestión de la unidad. En una perspectiva de cerebro atómico, la unificación es un desafío conceptual, pero, en teoría, es posible. Debe existir una entidad homogénea para que podamos experimentar lo que experimentamos.

No obstante, aún queda sin respuesta la pregunta de por qué, a pesar de la existencia de conexiones, no somos conscientes de ciertas actividades cerebrales. La noción de conciencia suele estar asociada principalmente a lo sensorial y perceptual, lo que refleja el concepto generalmente aceptado de la conciencia como "conciencia de algo". Sin embargo, también debemos considerar experiencias que no son estrictamente sensoriales en el sentido de referirse a entidades externas a la mente, aunque las relacionamos con qualia y les otorgamos un carácter de sensación, como los estados de ánimo, que podrían estar relacionados con qualia diferentes de la experiencia visual o auditiva, pero aún se vinculan con actividades cerebrales específicas. Quizás la manera en que se manifiesta la actividad relacionada con lo sensorial pueda explicar ciertos tipos de estos estados internos. En esencia, cuando hablamos de la manifestación de quale, estamos abordando el aspecto de la percepción y el conocimiento, que está intrínsecamente relacionado con lo sensorial. Sin embargo, también es plausible considerar la existencia de qualia en contextos motores o cognitivos, lo que podría denominarse, de manera amplia, como sensorial. Además, es relevante reconocer que en ciertas situaciones, incluso cuando se activan aspectos sensoriales, solo somos conscientes de una parte de ellos, como podría ocurrir cuando exploramos la red semántica al tratar de recordar una palabra, si este es el proceso en cuestión.

Es posible que para lograr la unificación de la conciencia no solo se requieran conexiones entre diferentes núcleos cerebrales, sino también la existencia de una entidad o estructura específica donde converja la actividad cerebral de diversas regiones. Para ilustrar este enfoque, aunque no

disponemos de un entendimiento completo sobre cómo se lleva a cabo esta unificación, podemos considerar la existencia de un lugar donde patrones neuronales se activan en respuesta a la actividad en múltiples áreas cerebrales. Cuando nos identificamos con la actividad basada en esta estructura, podemos afirmar que cierta actividad cerebral activa ciertos patrones en este lugar, lo que da lugar a la conciencia y a la experiencia de qualia específicos. Sin embargo, es importante destacar que estos qualia ya existían, pero no se manifestaban desde la perspectiva de nuestra identidad hasta que se activa esta estructura. Mientras esta estructura no esté activa, cierta actividad cerebral podría considerarse como perteneciente a una dimensión inconsciente.

Siguiendo esta línea de pensamiento, esta actividad unitaria implicaría la participación de ambos hemisferios cerebrales y conexiones activas entre ellos. La desconexión de estas conexiones daría lugar a la separación de ambos hemisferios, cada uno con sus propios qualia independientes, y habría dos centros de unificación independientes. Sin embargo, todos estos aspectos estarían contenidos en la experiencia unitaria, que debe manifestarse de alguna forma. En cuanto a la posible ventaja evolutiva de este proceso, si existe, podría radicar en las conexiones en sí mismas, ya que estas conexiones aumentarían la complejidad del comportamiento del individuo, lo que a su vez podría ser beneficioso en términos de adaptación y supervivencia.

Es cierto que la unificación de la conciencia no parece ocurrir de la manera que se describió anteriormente, donde se postulaba la existencia de un conjunto de patrones neuronales separados para cada actividad neuronal. Este enfoque sería ineficiente y requeriría una cantidad significativa de recursos neuronales adicionales. Sería importante explorar observaciones y evidencia que respalden esta afirmación.

En cambio, es plausible considerar que mecanismos y estructuras como la memoria de trabajo pueden desempeñar un papel fundamental en la unificación de la conciencia y explicar por qué podría haber actividad neuronal relacionada con qualia de la que no somos conscientes. Además, es crucial tener en cuenta los niveles de actividad en diferentes áreas del cerebro en relación con la conciencia y la noción de qualia. La actividad cerebral en sí misma puede representar el quale, y la conciencia podría estar relacionada con

la intensidad de la actividad de ciertos grupos neuronales, la frecuencia de actividad o la cantidad de patrones activados. Las diferencias entre los distintos qualia podrían residir en las variaciones en la actividad de diferentes grupos neuronales, lo que se refiere a patrones específicos de actividad.

La noción más destacada que podemos extraer de este análisis es la importancia de la unidad en la conciencia. Es esencial que exista una entidad unitaria para que podamos experimentar y tener una identidad coherente. Basados en esta idea de unidad, podríamos postular la existencia de mecanismos y circuitos cerebrales específicos que contribuyen a la unificación de diferentes qualia. La entidad unitaria involucrada en estos circuitos y mecanismos podría ser lo que definimos como nuestra identidad. Esto proporcionaría una explicación plausible de la experiencia consciente que todos experimentamos.

El nivel de actividad de determinados patrones puede ocasionar que ciertas actividades no estén relacionadas con experiencias subjetivas, incluso cuando existen conexiones y un contexto donde la actividad se encuentra integrada y unificada. Consideremos, por ejemplo, el fenómeno de la atención y cómo cierta actividad inhibitoria en ciertos patrones puede reducir su nivel de actividad. A medida que este nivel disminuye, se reduce la expresión de la conciencia en relación con estos patrones.

También podemos analizar mecanismos neuronales distintos que afectan este fenómeno al modificar los patrones y sus conexiones específicas con otros patrones, aunque las conexiones sigan existiendo. Lo que cambia en este caso es la naturaleza de dichas conexiones en términos de la actividad que se manifiesta. Esta adaptación podría considerarse una ventaja, ya que el cerebro mantiene patrones activos relevantes para la conducta en función del entorno, mientras que inhibe otros patrones que expresan menos actividad, teniendo en cuenta que la experiencia subjetiva se relaciona directamente con la actividad de estos patrones. Así, la presencia o ausencia de patrones que mantienen conexiones con otros que expresan experiencias subjetivas es simplemente una consecuencia de la ventaja adaptativa de mantener activos ciertos patrones en lugar de otros, en función de su relevancia para la conducta, lo que nos lleva a la noción de la atención.

Se plantea una dificultad en la explicación de la noción de "quale" y la

manifestación unificada de esta cualidad. Asimismo, surge el desafío de comprender cómo el cerebro puede expresar lo que expresaría bajo la concepción atomista de dicho concepto. En este contexto, resulta un reto identificar lo que constituye la unidad subyacente que define nuestra identidad.

La cuestión se vuelve aún más compleja cuando se considera cómo elementos separados y distintos pueden dar lugar a manifestaciones que se basan en su activación conjunta, presentándose como una totalidad. Esta unificación, que es esencial para el funcionamiento del cerebro, plantea interrogantes sobre la naturaleza de lo que consideramos como una entidad unitaria. Sin esta unidad subyacente, muchas de las capacidades cognitivas, como las sensaciones, el razonamiento, el significado y la experiencia consciente, serían incomprensibles.

Como se mencionó anteriormente, se propone que la memoria de trabajo podría ser el mecanismo responsable de la manifestación unificada de los "qualia". La unificación podría estar relacionada con los circuitos activados en la memoria de trabajo, lo que posiblemente constituiría el último pilar o mecanismo subyacente de todo lo discutido en relación con la conciencia como "quale" de la experiencia consciente.

Cuando hablamos de nuestra conciencia en un momento dado, parece estar relacionada en gran medida con lo que está presente o se integra en lo que denominamos la "memoria de trabajo". Las estructuras implicadas en la memoria de trabajo deben establecer conexiones con diversas áreas cerebrales, lo que permite que, por ejemplo, recuerdos almacenados a largo plazo, que son diferentes entre sí, puedan manifestarse conjuntamente con el pensamiento o la observación actuales. Nuestra sensación de identidad estaría arraigada en la actividad de estas estructuras. En otras palabras, somos la actividad resultante de estas estructuras, que a su vez deben constituir una entidad unitaria.

Estas estructuras necesariamente deben mantener conexiones con diversas regiones cerebrales, unificando en un momento dado una actividad neuronal continua y unitaria que abarca diferentes "qualia" presentes, inicialmente independientes y asociados a la actividad de diversas regiones cerebrales. La actividad previamente integrada por conexiones locales en

regiones cerebrales específicas ya proporcionaría cierto grado de integración o unificación. Luego, el conjunto de esta actividad se convierte en una entidad continua y unificada, que puede considerarse como una entidad única, gracias a la activación de conexiones entre los patrones de actividad de las estructuras involucradas en la memoria de trabajo.

Cuando, en un momento dado, una sensación o un recuerdo se hacen presentes simultáneamente con una manifestación integrada de otros "qualia", lo que ocurre es que la actividad neuronal relacionada con esa sensación o recuerdo se conecta mediante la activación de conexiones específicas con la manifestación integrada de otros "qualia". Esto da lugar a una actividad continua y unificada que se percibe como una única entidad, y nosotros, como individuos, nos identificamos con esta actividad. En este contexto, pasamos a ser la actividad neuronal misma, y esta sensación o recuerdo se integra en nuestra percepción de identidad, como si formara parte de lo que somos.

Cuando hablamos de "nosotros", nos referimos a la actividad neuronal específica que representamos en ese momento. Cada uno de nosotros se identifica con el aspecto de la actividad neuronal que representa, que, al converger con la actividad de otros grupos neuronales que se relacionan con ciertos "qualia", da lugar a la manifestación conjunta y unificada de estos fenómenos. La clave radica en la identificación con la actividad de los circuitos implicados en la memoria de trabajo, que actúan como un medio que permite esta integración. Si no nos identificamos con la actividad de estos circuitos, incluso si esta no se relaciona directamente con "qualia", y si se suma a los patrones de actividad neuronal en diversas regiones cerebrales, estaríamos en la situación en la que cada patrón neuronal se manifestaría de manera aislada. La continuidad y la unificación, como si fueran una única entidad, requieren la presencia y la participación de estos circuitos y estructuras, que forman parte de lo que somos y contribuyen al aspecto de la unificación.

No afirmo que todo lo que representa la memoria de trabajo deba necesariamente hacer referencia a nuestra experiencia consciente subjetiva. En cambio, planteo que dicha experiencia podría estar contenida en dichos circuitos debido a su capacidad integradora. Es plausible que exista una memoria de trabajo para elementos que operan en un plano inconsciente, es

decir, aspectos que permanecen activos a nivel cerebral y que inciden en la conducta, aunque no se integren completamente en la experiencia consciente. La literatura científica proporciona evidencia que respalda esta perspectiva (consulte las referencias 14 a 18 en el apartado "Referencias" al final de este trabajo para obtener más información sobre este tema).

Además, es relevante considerar que nuestra actividad mental puede no hacer referencia a "qualia" debido a la naturaleza de dicha actividad. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que también podamos ser esa actividad. El aspecto mental de nuestra identidad se relaciona con los "qualia". Por otro lado, la dimensión de la entidad unitaria de lo que somos puede, en ciertos casos, hacer referencia o no a los "qualia". Si consideramos los circuitos que participan en el proceso unificador, esta dualidad es plausible. Ser una entidad unitaria en un proceso unificado de "qualia" implica necesariamente ser una entidad que no hace referencia a "qualia" en su forma particular, pero que está unificada con el resto de la entidad que sí hace referencia a "qualia". Es importante recordar que no toda actividad neuronal se relaciona con los "qualia". Agregamos la idea de que podemos ser esa actividad en un sentido de identidad, pero la manifestación de "qualia" solo se produce cuando somos una entidad que hace referencia a "qualia".

Si lo que somos como entidad unitaria hace referencia a un producto de la actividad neuronal, entonces habría una parte de nuestra identidad que no hace referencia a "qualia" en su forma particular, pero que es parte de los aspectos que sí lo hacen (consulte el esquema ilustrativo relacionado con este punto presentado anteriormente). La pregunta sobre cómo dicho producto de la actividad cerebral puede dar cuenta de las estructuras del mundo y retener las formas expresadas por los patrones neuronales se discutió al principio de esta segunda sección.

En consecuencia, incluso si uno fuera considerado como una entidad unitaria, si la estructura de dicha entidad no hace referencia a "qualia", entonces no se produciría la manifestación de "qualia". Como mencioné previamente, si el nivel de reducción de la actividad neuronal no fuera apropiado y, en cambio, la entidad unitaria fuera un resultado de esa actividad, en ese caso nos encontraríamos en un sentido de identidad con ese resultado o producto específico de la actividad de los circuitos involucrados

en la memoria de trabajo. Lo que seríamos en términos de nuestra identidad estaría vinculado a ese producto. Es importante destacar que, aunque no descartemos la posible participación de otras estructuras, todas las estructuras involucradas en asociaciones podrían contribuir a esta dinámica.

No debemos pasar por alto la función de unificación de la estructura que representa el cuerpo calloso, la cual permite que la actividad de un hemisferio cerebral se manifieste en continuidad con la actividad del otro hemisferio. Como mencioné anteriormente, la experiencia subjetiva y los "qualia" se relacionan con la cuestión de ser e identificarse con algo, lo cual podría ser la actividad neuronal en sí. En este contexto, ser consciente de algo implica la integración de "qualia". Por lo tanto, nos volvemos conscientes de un "qualia" cuando se integra con el conjunto de "qualia" que conformamos. En consideración a la posibilidad de que, una vez que surge una actividad neuronal que hace referencia a un "qualia", esta actividad se integre de inmediato con el resto de la actividad neuronal que hace referencia a "qualia" y que somos en términos de nuestra identidad, cabe la posibilidad de que esto sea una consecuencia de la propia estructura cerebral.

En lo que respecta a la experiencia integrada de la conciencia, particularmente en el ámbito perceptivo, surge la pregunta de si podemos percibir la profundidad sin contornos o formas específicas. ¿Es posible observar colores sin una forma en particular? ¿Existe una base que, una vez retirada, impida la manifestación de otras características? Por otro lado, cabe explorar la posibilidad de que esta experiencia integrada esté vinculada a la estructura particular de lo que somos como entidad unitaria. Esta última cuestión representa una posibilidad digna de consideración.

La noción de integración aquí planteada se diferencia de la manifestación conjunta y unificada de "qualia" de diversas modalidades o de una misma modalidad. Estas manifestaciones conjuntas y unificadas se basarían en ser una entidad unitaria con la que nos identificamos en relación con un objeto o fenómeno específico que refiere tanto a una unidad como a diversos "qualia". En este proceso de manifestación unificada, ciertas estructuras desempeñarían un papel importante, especialmente aquellas implicadas en la memoria de trabajo, como he mencionado previamente.

En contraste, la discusión sobre la experiencia integrada se centra más en

cómo se manifiestan conjuntamente y de forma unificada diferentes "qualia". En este contexto, el término "forma" se refiere, por ejemplo, a si la manifestación conjunta de cuatro líneas y un color rojo se presenta como un cuadrado rojo. Es plausible que exista una relación estrecha entre lo que en el cerebro hace referencia a un "qualia" particular y otros factores que también hacen referencia a "qualia". Estos elementos podrían estar interconectados, de modo que no podríamos experimentar, por ejemplo, el movimiento sin la presencia de formas, o podrían estar separados y desvinculados en algunos casos, pero no en otros.

Es posible que la vinculación entre estos elementos, basada en conexiones y actividad neuronal entre lo que hace referencia a la forma, el color o el movimiento, contribuya a explicar por qué los "qualia" se manifiestan de la manera integrada que observamos, como en el caso en que percibimos un cuadrado rojo. Quizás estas conexiones y actividades entre estos aspectos dan lugar a una estructura particular de lo que somos como entidad unitaria, y esta estructura específica finalmente explica la experiencia integrada en la que observamos que la forma, el color y el movimiento están integrados.

Quiero reiterar que no sostengo que la conciencia sea simplemente información integrada. Mi enfoque se centra en la idea de que la conciencia implica ser algo, lo cual a su vez requiere la existencia de una identidad con algo específico. No puede haber una multitud de elementos diferentes con los cuales se pueda establecer una identidad. Por lo tanto, propongo que debe haber un proceso para llegar a un continuo o una única entidad, especialmente si consideramos la noción atómica del cerebro que mencioné anteriormente. En esta perspectiva, no hay una verdadera integración en el sentido de que todo es continuo, ya que existen elementos discretos. Por lo tanto, debemos abordar el problema de la unidad para poder explicar la naturaleza de la conciencia.

Para ilustrar este punto, consideremos el siguiente ejemplo: imaginemos que el cerebro se asemeja a una clase magistral universitaria, donde cada estudiante representa un nodo de procesamiento de información, o, si simplificamos aún más, una neurona. En esta clase, cada estudiante tiene limitaciones en su percepción del entorno, algunos pueden ver en ciertas

direcciones que otros no, y viceversa. Algunos pueden escuchar lo que sucede en ciertas áreas, mientras que otros no. Además, algunos estudiantes solo pueden realizar ciertos movimientos y acciones. A pesar de estas limitaciones, todos pueden llevar a cabo discusiones con el profesor y entre sí gracias a la capacidad de comunicarse entre ellos. Esto representa una red de información conectada, donde cada estudiante tiene un ámbito de acción limitado, tanto en términos motores como perceptivos.

Sin embargo, este colectivo de estudiantes no puede percibir su entorno de manera unificada y continua, como una experiencia única e integrada. En cambio, cada elemento responde y se comunica con otros de manera independiente y separada. Lo que un grupo de estudiantes o un estudiante puede percibir en un momento dado puede ser diferente de lo que otros pueden percibir. Esta analogía refleja la naturaleza del cerebro cuando menciono que opera bajo una noción atómica, donde cada elemento es independiente y separado, aunque existe una comunicación entre ellos en el sentido de que algunos pueden influir en otros.

En este contexto, la idea de una experiencia de conciencia completamente integrada, como se plantea en el modelo de conciencia como información integrada, no puede dar cuenta de la dimensión subjetiva de la conciencia, es decir, los "qualia". Mi postura es que es necesario considerar un sentido de identidad y un sustrato unitario sobre el cual se establece esta identidad como base fundamental para comprender la conciencia.

La relación entre el grado de integración neuronal y la conciencia no implica necesariamente que la conciencia sea sinónimo de información integrada. La cuestión fundamental en juego es la unificación de los qualia, es decir, la experiencia subjetiva de la percepción. En cierta medida, las conexiones neuronales podrían desempeñar un papel en la creación de un espacio unitario unificado a partir del cual surge nuestra sensación de identidad. Es por esto que la conciencia estaría relacionada con dicho proceso, pero no se identifica directamente con la información integrada en sí misma.

Cuando hablamos de información integrada, nos referimos a la interacción entre grupos de neuronas, donde un grupo activa a otro, siguiendo un modelo de funcionamiento neuronal similar al concepto atómico. Como he argumentado previamente, la información que no está completamente

integrada o que muestra niveles bajos de integración aún puede dar lugar a la experiencia subjetiva, ya que es capaz de establecer una sensación de identidad en el individuo.

La integración neuronal, por sí sola, no es suficiente para explicar la manifestación de los qualia. La clave está en la noción de identidad, que contribuye a explicar cómo se forma ese sentido unitario y unificado a partir del cual se experimenta la conciencia. La conciencia misma se entiende como la identificación con esa información integrada.

En el ámbito de la discusión sobre la conciencia, se comete con frecuencia un error que consiste en confundir la conciencia con otros fenómenos o procesos, como la memoria. Tomemos, por ejemplo, el caso de una persona que, durante un período de tiempo limitado, digamos una hora, tiene la capacidad de retener percepciones externas solo durante unos breves segundos y luego olvida todo lo experimentado. Esta persona es capaz de interactuar con su entorno, aunque de manera limitada, pero no retiene ningún conocimiento de sus interacciones después de unos pocos segundos. Al finalizar la hora, no recuerda nada de lo que ocurrió durante ese período de tiempo. En estas circunstancias, tanto la persona como un observador externo podrían concluir erróneamente que la persona estuvo inconsciente, ya que carece de cualquier recuerdo de lo sucedido. Sin embargo, ¿podemos realmente concluir que la persona careció de conciencia durante ese período de tiempo? ¿Acaso no experimentó la persona una vivencia subjetiva de sus acciones, pensamientos y sensaciones, aunque no retuviera un recuerdo posterior?

La respuesta a estas preguntas parece ser negativa. A pesar de no retener recuerdos de sus experiencias después de unos segundos, la persona era plenamente capaz de incurrir en pensamientos complejos, comunicarse sobre sí misma, percibir y experimentar diversas sensaciones, entre otras actividades. Lo mismo ocurre cuando se plantea que la conciencia está relacionada con la capacidad de planificar el futuro o realizar ensayos mentales sobre sus acciones y otros procesos cognitivos complejos. La capacidad de planificación en el futuro puede estar relacionada con la autoconciencia, o viceversa, es decir, que una vez que se posee autoconciencia, se puede planificar el futuro o reflexionar sobre el pasado. Sin

embargo, es importante destacar que la autoconciencia y la conciencia en sí misma son conceptos distintos. La conciencia se refiere a la capacidad de experimentar una vivencia subjetiva (qualia), mientras que la autoconciencia implica la experiencia subjetiva en relación a uno mismo.

La incapacidad de un organismo para concebir el pasado o el futuro y planificar acciones futuras no implica necesariamente la falta de una experiencia subjetiva de lo que percibe o sucede en su entorno. Un organismo más complejo en términos de capacidades cognitivas no es necesariamente más consciente que uno más simple. La diferencia radica en las capacidades cognitivas. Tanto los seres humanos como otros animales menos complejos en ciertas habilidades cognitivas pueden presentar conciencia, pero difieren en lo que son conscientes (es decir, cuáles qualia experimentan). En este sentido, uno es consciente de la experiencia subjetiva que está relacionada con la planificación en el tiempo de su conducta, siempre y cuando esté integrada con el resto de los qualia que experimenta. La conciencia es una cualidad que puede manifestarse de manera diferente en distintos organismos, independientemente de su complejidad cognitiva.

La cuestión de la manifestación conjunta y unificada de los qualia de distintas modalidades sensoriales implica la existencia de una entidad unitaria que actúa como sentido de identidad. En este contexto, se trata de que los distintos qualia se experimenten como una sola entidad, es decir, como una misma cosa que compone la sensación de identidad. Esta unificación no se limita a que los qualia simplemente se refieran a algo unitario, sino que los distintos qualia estén unificados y sean experimentados como una única entidad.

La actividad neuronal desempeña un papel fundamental en esta unificación, ya que la actividad conjunta y continua de los circuitos involucrados en la memoria de trabajo y en diversos patrones cerebrales que corresponden a distintos qualia se convierte en la base de la unificación. Esta actividad neuronal conjunta y continua, sin divisiones, se experimenta como la misma cosa y nos proporciona un sentido de identidad. En este sentido, nuestra identidad no se limita a la actividad neuronal en general, sino que está específicamente relacionada con la actividad de estos circuitos y grupos neuronales. El resto de la actividad neuronal se mantiene inconsciente, ya que

no forma parte de la identidad particular que adoptamos a través de la actividad de estos circuitos y patrones.

Cuando se trata de la integración de elementos de una misma modalidad sensorial, como el color y la forma, nuevamente estamos hablando de ser experimentados como la misma cosa en términos de identidad. Esto se debe a que no podemos ser entidades distintas al mismo tiempo en lo que respecta a la identidad. La manifestación conjunta y unificada de cada quale particular se basa en ser la misma cosa en términos de identidad.

La forma estructural particular que adquiere la entidad unitaria que consideramos como nuestra identidad desempeña un papel importante en esta integración. Esta forma particular determina la manifestación de qualia específicos, como el color, la forma, el sonido, etc. Además, esta forma particular también puede dar cuenta de la manifestación de qualia compuestos, como la experiencia de un cuadrado rojo. En resumen, la unificación de qualia de distintas modalidades sensoriales y su integración en una entidad unitaria se basa en cómo experimentamos nuestra identidad y la estructura que esta entidad unitaria adquiere.

Es importante evitar la confusión entre el hecho de que dos aspectos de una modalidad sensorial puedan depender de regiones relativamente separadas en el cerebro y la experiencia de los qualia. Por ejemplo, en el caso de un cuadrado rojo, la actividad que corresponde al color rojo y la forma cuadrada pueden no estar necesariamente ubicadas en regiones cerebrales muy cercanas una a la otra. En lugar de depender de una interacción directa entre grupos neuronales de forma y color, la manifestación de un cuadrado rojo podría ser el resultado de la forma particular de la actividad neuronal que se genera en los grupos neuronales relacionados con el color y la forma.

En otras palabras, la integración de qualia, como un cuadrado rojo, no necesariamente depende de una conexión física o un mecanismo específico en el cerebro que una las áreas de color y forma. En su lugar, la clave podría estar en la forma particular de la entidad unitaria que experimentamos como nuestra identidad, la cual refiere a ambas características, color y forma. Esta entidad unitaria, que actúa como sentido de identidad, podría llevar implícita la manifestación conjunta y unificada de estos qualia, basándose en su propia estructura.

A pesar de que en términos cerebrales observemos una aparente desintegración, como la existencia de patrones neuronales separados para la forma y el color, en términos de la experiencia subjetiva, esta desintegración podría dar lugar a un cuadrado rojo cuando se manifiesta conjuntamente en un sentido de identidad. Es decir, la integración de los qualia, como un cuadrado rojo, podría estar arraigada en la estructura misma de esa entidad unitaria que conforma nuestra identidad, más allá de la necesidad de algún mecanismo concreto. Esto, por supuesto, se suma a la manifestación conjunta y unificada de los qualia en el contexto de la identidad.

De esta forma, cuando hablamos de un cuadrado rojo, a menudo mencionamos la integración debido a nuestra capacidad para conceptualmente separar el color y la forma. Sin embargo, esto no implica necesariamente que exista un mecanismo específico que los una, sino que la forma de la entidad unitaria que somos, en tanto sentido de identidad, ya incorpora la manifestación conjunta y unificada de estos aspectos, lo que crea la experiencia de un cuadrado rojo.

En resumen, es esencial considerar que cierta actividad neuronal puede ser un quale, pero a veces se puede malinterpretar que cierta actividad neuronal no se relaciona con un quale, especialmente cuando no hay registro de esa actividad en nuestra memoria. La ausencia de un registro en la memoria puede llevar a la errónea creencia de que no hubo qualia en un momento determinado, aunque la actividad neuronal sí estuviera asociada a qualia específicos, como lo mencioné anteriormente en el contexto de la memoria.

Cuando percibimos, lo que experimentamos es la activación de patrones cerebrales, y no podemos experimentar los qualia de otros individuos porque somos entidades separadas. Cada uno de nosotros es el resultado de la manifestación conjunta de los qualia desde los cuales nos centramos en un sentido de identidad. Nuestra identidad, nuestro "yo", está formada por la asociación de diferentes qualia que se manifiestan conjuntamente, de manera unificada, y otros qualia, según ciertas estructuras o circuitos que permiten la continuidad y unificación de la actividad de patrones separados. En otras palabras, nuestra identidad está relacionada con la actividad de distintos grupos neuronales que podemos considerar como una sola actividad, continua

y unificada.

La distinción entre lo consciente e inconsciente se basa en gran medida en el hecho de centrarnos en ciertos qualia en detrimento de otros, que se vuelven ajenos, inconscientes y no se integran en nuestra experiencia consciente. Lo que se considera consciente es lo que forma parte de nuestra experiencia desde la que partimos, aquello en lo que nos centramos como nuestro sentido de identidad. Aquello que constituye nuestra conciencia se transforma en lo inconsciente para otro punto de partida, otra entidad o actividad con la que podemos establecer un sentido de identidad diferente.

La llamada experiencia consciente, que involucra nuestra identidad, se refiere a una parte de la actividad cerebral desde la cual nos centramos, separándola del resto de la actividad neuronal que sigue un enfoque más "atómico" del cerebro. En esta perspectiva, los qualia son considerados un universo en sí mismos, y lo crítico es la capacidad de unificarlos. Es posible que esta actividad última esté relacionada con qualia específicos, dependiendo del tipo de actividad neuronal que se manifieste, y puede integrarse de alguna manera con el resto de lo que definimos como "nuestra experiencia", lo que establece nuestra identidad en ciertos qualia. Esta visión refleja mi concepción sobre la epistemología o el conocimiento en los individuos. Dejando a un lado términos como razón, instintos o pasiones, sostengo que la única fuente de conocimiento son las asociaciones de ideas, y la creatividad implica la capacidad de formar nuevas asociaciones, donde elementos previamente no relacionados se conectan. Estas nuevas asociaciones pueden ocurrir fuera del ámbito de nuestra experiencia consciente, siendo asociaciones no integradas o no unificadas en el contexto de nuestra experiencia consciente, pero podrían integrarse en algún momento.

Las emociones, por ejemplo, están asociadas a ciertos estímulos. Estos estímulos pueden ser parte de nuestra experiencia consciente, es decir, de los qualia desde los que estamos centrados, o pueden implicar asociaciones no integradas con las asociaciones desde las que nos centramos, que conforman lo que llamamos experiencia consciente. En este sentido, muchas veces somos conscientes de nuestras emociones y de las respuestas de nuestro cuerpo, pero somos ajenos a los estímulos asociados que desencadenan esas emociones. Las emociones pueden funcionar como señales que nos indican que hay

estímulos asociados de los cuales no somos conscientes, y que están dando lugar a la respuesta emocional. Estos estímulos pueden influir en nuestra experiencia consciente, pero no necesariamente tienen más validez para resolver un problema que estímulos conscientes.

Quienes son más capaces de adquirir conocimiento, ejercer la capacidad creativa y orientar su existencia hacia diversas metas, deben considerar meticulosamente los elementos de su conciencia, la información proporcionada por sus sentidos, las inclinaciones de sus pasiones y las manifestaciones de asociaciones mentales. En ocasiones, resulta imperativo desplazar la atención desde lo más patente, con el fin de permitir que estas asociaciones inconscientes se amalgamen con el resto de su experiencia consciente y contribuyan a la formación de su identidad. Sin embargo, es imperativo evitar la falacia de presuponer que una entidad puede ostentar, bajo determinado criterio, una superioridad inherente sobre otra, o que una revelación repentina, denominada "insight", posea ineludiblemente la verdad respecto a un acontecimiento.

Tercera parte

Como mencioné previamente y argumenté en detalle, rechazo la concepción de la libertad desligada de la causalidad. La libertad de acción, asumida por aquellos que creen que somos los autores de nuestras acciones, se fundamenta en la toma de decisiones que, a su vez, se basan en propósitos. Sin embargo, es imperativo reconocer que toda causa tiene un efecto, y la noción misma de un "Yo" autónomo, capaz de generar efectos sin causas subyacentes, se origina como un efecto del funcionamiento cerebral, producto de complejas asociaciones.

Cada elección que hacemos se encuentra invariablemente influenciada por múltiples factores, ya sean eventos recientes o experiencias pasadas, que condicionan nuestra conducta de diversas maneras. Cuando observamos a un individuo, a menudo apreciamos su contexto social inmediato reflejado en su vestimenta, comportamiento, preferencias personales e incluso en su elección de música. Esto plantea la interrogante de si el individuo ejerce su libertad o si se encuentra determinado por su entorno. La respuesta a esta cuestión no es categórica y depende del funcionamiento del cerebro y su interacción con el entorno. Nuestra comprensión de la libertad se enmarca en la definición de los límites de lo que consideramos libertad y cómo percibimos el funcionamiento de un sujeto, y esta aproximación se construye a partir de observaciones empíricas.

Se sostiene que no existe una cadena causal inmutable que conduzca a

eventos absolutamente predecibles si tuviéramos un conocimiento completo de todos los factores involucrados. A pesar de la existencia de múltiples posibilidades en nuestro futuro, en el ámbito real y en términos de nuestra experiencia singular, finalmente se materializa una única posibilidad.

Dado que dos efectos contradictorios y mutuamente excluyentes no pueden coexistir simultáneamente, es decir, si A es la causa de B o C (representado como BwC), si ocurre B, la ocurrencia de C en ese mismo momento se vuelve imposible y viceversa. Este principio es válido en el contexto de nuestra realidad cotidiana, sin considerar las complejidades de la teoría cuántica, que opera en una escala diferente.

La causa de estos eventos, como la variación de mi velocidad, por ejemplo, determina cuál de estos dos eventos se materializará en un momento dado, pero no ambos al mismo tiempo. Sin conocimiento previo de las causas subyacentes de B o C, no es posible predecir con certeza cuál de ellos ocurrirá en un momento futuro. Por lo tanto, aunque no podamos anticipar con precisión lo que sucederá en el futuro, esto no implica que existan múltiples alternativas a lo que finalmente sucederá. La ocurrencia de B o C estará determinada por factores causales desconocidos. Siempre y cuando exista una alternativa, no puede denominarse como tal, ya que ello implicaría la posibilidad de otros eventos igualmente probables en lugar de la opción elegida.

En el contexto de la mecánica clásica determinista, si se conocieran la posición y la velocidad de una partícula en un momento dado, sería posible predecir su posición en cualquier momento futuro. No obstante, esta concepción se ve desafiada por la mecánica cuántica, en la que ciertas interpretaciones, como el principio de incertidumbre de Heisenberg, establecen que no es posible determinar simultáneamente y con precisión arbitraria ciertos pares de variables físicas, como la posición y la cantidad de movimiento lineal de una partícula. Cuanto más precisión busquemos en la determinación de la posición de una partícula, menos información tendremos sobre su cantidad de movimiento lineal, y viceversa, ya que la propia observación afecta el estado de la partícula. Esto resulta en una función de onda en la que se puede conocer con gran precisión la velocidad o la posición de una partícula, pero no ambas al mismo tiempo. Para obtener información

detallada sobre este principio, se puede consultar la referencia 19 en el apartado de "Referencias" al final de este trabajo.

En este contexto, se plantea que, debido a nuestra falta de conocimiento de las causas subyacentes, no obstante, los eventos B y C no pueden coexistir simultáneamente en nuestra realidad. En otras palabras, B y C no son posibilidades para un momento específico, sino que simplemente desconocemos cuál de los dos eventos ocurrirá sin excepción. Esto no implica necesariamente que carezcamos de determinación, ya que al tomar una decisión entre las alternativas B y C, estamos condicionados a elegir una de ellas, y esta elección se materializa de manera efectiva.

No obstante, en el ámbito cuántico, es posible que la noción de causas no se aplique de la misma manera. Esto no contradice la idea de que estemos determinados, ya que los principios cuánticos no se aplican en nuestra escala.

La definición de libertad es crucial para establecer un criterio. En muchos casos, la libertad se define como la ausencia de causas que determinen el estado de algo, lo que la opone al determinismo. En nuestra escala, vivimos en un mundo determinado, en el que nuestras acciones generan una cadena causal continua.

Es posible argumentar que tenemos cierta libertad en el sentido de que generamos contenidos y representaciones basados en asociaciones, pero esta libertad está limitada por factores determinados. El proceso en sí mismo sigue siendo determinado.

Cuando tomamos decisiones entre alternativas, generalmente lo hacemos por razones específicas. Estas razones actúan como causas que nos dirigen en una dirección particular. Incluso si intentamos demostrar que tenemos la libertad de elegir lo contrario, seguimos siendo influenciados por una razón que nos lleva hacia una elección específica. Por lo tanto, la noción de libertad se convierte en un tema complejo y matizado en nuestro mundo determinado.

Es evidente que carecemos de una libertad de elección en el sentido de ausencia total de causas. De lo contrario, nuestras decisiones serían completamente arbitrarias, sin motivo ni intención aparente. Esto no sería congruente con el funcionamiento de entidades, incluyéndonos a nosotros, que están intrínsecamente ligadas a sus estructuras. La llamada

"espontaneidad" en nuestra conducta, que a veces se considera deseable, no puede ser considerada auténticamente espontánea según mi criterio, ya que en última instancia sigue el flujo de la estructura que se manifiesta, lo cual siempre está presente, dado que todo funciona conforme a dicha estructura.

Cuando tomamos una decisión con el objetivo de demostrar que poseemos la capacidad de elección sobre una alternativa, es importante tener en cuenta que incluso esta decisión se encuentra determinada por la causa intrínseca de querer demostrar un punto. Por lo tanto, no hay situación que escape a esta realidad, ya que incluso el deseo de demostrar la elección implica una determinación causal. Esto nos lleva a un límite inquebrantable en el marco de este criterio.

Algunas personas argumentan que el hecho de que tomemos decisiones basadas en razones específicas implica una causa para nuestra acción y, por lo tanto, nos determina. Sin embargo, luego sostienen que, debido a esta determinación, no podemos elegir, actuar en función de un propósito o guiar nuestra conducta según ciertos principios que consideramos apropiados según cierto criterio. Esta contradicción surge de la creencia errónea de que la determinación de nuestras acciones anula nuestra capacidad de tomar decisiones deliberadas y orientar nuestra conducta de acuerdo con ciertos valores o principios. De hecho, podemos realizar todas estas acciones sin que la determinación previa impida nuestra capacidad de elección. Detrás de estos argumentos contra las posibilidades humanas a menudo se esconden actitudes pesimistas o un pensamiento nihilista.

La noción de libertad puede ser explorada a través del concepto de "causalidad recíproca". Esto implica que las causas de nuestras acciones están intrínsecamente vinculadas a los condicionamientos a los que estamos sujetos. En este sentido, si deseamos cambiar nuestras acciones, debemos modificar o generar nuevos condicionamientos, lo que a su vez crea nuevas causas para nuestros comportamientos. Este mecanismo circular podría considerarse como una fuente de libertad.

No obstante, surge una interrogante sobre el motivo detrás de generar estos condicionamientos y cambios. Aquí es donde la causa no puede atribuirse a este mecanismo circular en sí, ya que la razón subyace en nuestra motivación general para hacerlo, y esta motivación está esencialmente

determinada por las circunstancias influenciadas por factores externos e internos. Aunque la influencia del dinamismo del mecanismo de re-condicionamiento puede haber tenido lugar en el pasado y puede modificar nuestras preferencias, las variables más influyentes a menudo son novedosas y están fuera de nuestro control, lo que nos impulsa al cambio. Por lo tanto, podríamos concluir que nuestra libertad es, en esencia, parcial o limitada.

Sin embargo, existe el riesgo de caer en una explicación determinista basada en factores biológicos o ambientales para justificar nuestra conducta, cuando en realidad deberíamos considerar qué acciones podemos tomar para cambiar esa conducta. ¿Podemos, en parte, escapar de estos condicionamientos?

Una perspectiva alternativa es considerarnos como parte de una dinámica recíproca entre diversas variables que se pueden considerar determinantes. En este contexto, con una relación continua y progresiva, que carece de un principio o un fin definidos, dejamos de hablar de causas concretas. El ambiente y la genética ya no nos determinan en sí, ya que estas influencias se entrelazan y se influyen mutuamente, determinándose entre sí. El organismo se convierte en un factor más en esta compleja red de interacciones. No obstante, es necesario reconocer que debe existir algún límite o punto causal que marque el resto de este funcionamiento continuo, este "fluir".

Es plausible considerar el concepto de "fluir constante" como un proceso en el que ciertos sucesos actúan como causas que, a su vez, determinan otros sucesos, es decir, un flujo continuo de causación. Sin embargo, este enfoque puede generar cierta confusión al tratar de definir si hay determinismo o libertad en juego. Aunque el "fluir constante" es una realidad, este proceso no necesariamente permite elecciones sin determinantes, ya que la noción de auto-determinismo aún se enmarca en un contexto de causas, aunque estas estén relacionadas con el individuo. Incluso a través del mecanismo de re-condicionamiento, no se puede afirmar que gozamos de plena libertad en este sentido.

En realidad, la discusión en torno a términos como "determinismo" o "libertad" puede ser vista como una manifestación de nuestra confusión en relación con estos conceptos, así como con nuestros deseos. Desde nuestra perspectiva, lo que prevalece es el actuar. Nuestra forma de funcionar,

aparentemente considerada como elecciones personales y un comportamiento individual, se origina directamente en una respuesta cerebral, un mecanismo preestablecido y activado en respuesta a estímulos externos. Aunque esto podría percibirse como una expresión de nuestra identidad, en última instancia, es una manifestación de la determinación de nuestro cerebro, como se observa en los estados mentales de los que somos conscientes. Estos estados están intrínsecamente ligados a la actividad bioquímica en nuestros cerebros, lo que representa una forma de determinación.

No obstante, lo que ocurre en el cerebro va más allá de estos eventos bioquímicos. La noción de funcionamiento en asociación sugiere que conceptos como el libre albedrío, tal como se suele entender, no son aplicables. Sin embargo, podría argumentarse que los cambios neuroquímicos no necesariamente deben ser determinantes si aprendemos a reconocerlos y a responder de manera consciente. La comprensión de por qué nos comportamos de cierta manera podría ser fundamental para no quedar completamente sujetos al determinismo de nuestra bioquímica, permitiendo una mayor autonomía en nuestras decisiones y acciones.

No obstante, nuestro funcionamiento se asemeja a un proceso causal, lo cual implica un actuar que limita la noción de libertad según el criterio que se ha expuesto en numerosas ocasiones. No obstante, es fundamental aclarar que el concepto mismo de determinación suele malinterpretarse. En esencia, la determinación se refiere a lo que se permite, es decir, al afirmar que algo está determinado, estamos indicando que dicho elemento es factible en la realidad, al menos en nuestra escala de percepción, lo que significa que su existencia es plausible y ocurre en su estado específico. Esto solo es posible gracias a la presencia de una estructura que habilita su existencia, ya que sin esta estructura, dicha existencia sería inalcanzable. En este contexto, la causa se convierte en la estructura que propicia la manifestación de dicho elemento. Por lo tanto, cuando algunos argumentan que las cosas no están determinadas, están esencialmente diciendo que esas cosas no son posibles o que desean que no sean factibles. En otras palabras, desean que sean factibles, pero solo en un ámbito irreal. Cabe destacar que el límite carece de causa, no obstante, nosotros no somos un límite, sino un actuar.

Pareciera que lo que los individuos buscan con el concepto de libre

albedrío, al considerarlo como auto-determinación sin causas (a pesar de que el término "determinación" en "auto-determinación" implica causas), es la existencia de una entidad que se sitúa fuera de la causalidad y que prescribe cómo debe funcionar el cerebro. Esta entidad se percibe como el "Yo" en muchas ocasiones, o como la identidad personal bajo ciertas condiciones. Sin embargo, es crucial comprender que esta entidad se configura como un límite, algo desprovisto de causas. No obstante, esta perspectiva presenta un dilema, ya que desde un punto último que carece de causas, no puede haber intención, deseo, voluntad, etc. Estos elementos implican una acción, un "Yo" que actúa, pero en su forma pura, simplemente existe. La manifestación de características como la intención, según esta entidad, no constituiría una verdadera intención según el significado convencional del término; más bien, cada característica sería una estructura que simplemente es. El "Yo" no tendría la facultad de determinar una intención que desee de manera auto-determinada, ya que esta intención solo podría ser conforme a la forma predeterminada, a la estructura inherente del "Yo" mismo.

Este patrón se manifiesta en la realidad, pero no permite la existencia del libre albedrío según el criterio previamente mencionado. En esta perspectiva, cada expresión de conducta sería la única posible, dado que se trata de un patrón que simplemente es, inmutable. Si el "Yo" se cambiara a sí mismo, habría una causalidad para ese acto de cambio, y la causa inicial de ese cambio sería, además, desprovista de causas, lo que lo convertiría en algo arbitrario y carente de intención. Tampoco existiría la conciencia de sí mismo en esta entidad, ya que la conciencia implica causalidad. Podría argumentarse que adquiere conciencia de sí mismo después de que su forma establece una causalidad con respecto a las cosas, pero esto ya sería un proceso causado, no auto-determinado.

Simultáneamente, surge la cuestión de cómo algo desprovisto de conciencia de sí mismo podría establecer un comportamiento que abarque la percepción de su propia existencia. Esta pregunta es aplicable a la idea de un Dios, tal como se ha planteado en las proposiciones iniciales. En el caso de un Dios que se concibe como la forma primordial de la existencia, resulta difícil afirmar que posea conciencia de sí mismo, y por lo tanto, no podría tener una intención que incluya el conocimiento de su propia existencia y sus deseos. Esto se fundamenta en la lógica intrínseca de la conciencia, la cual implica la

conciencia de algo, incluso cuando ese "algo" constituye una parte de la conciencia misma, como en el caso de los qualia, que representan el objeto experimentado subjetivamente como percibido. En la dimensión de la experiencia subjetiva, ese "algo" se convierte en conciencia, en qualia, pero subyacen dos elementos: lo que es activado y lo que activa. Conocer su propia existencia supone ir más allá de la forma, más allá de la mera existencia, lo cual plantea un límite, es decir, sugiere la existencia de una causa que carece de existencia.

Una posible hipótesis podría ser que exista una forma primordial que consista en múltiples entidades, cada una de las cuales carece de conciencia de sí misma pero puede poseer conciencia de otra entidad. Sin embargo, esta idea plantea dificultades, ya que la conciencia de algo no sería factible en este nivel de límite, dado que la estructura primordial no dispone de la propiedad de cambiar su propia forma y, por ende, lo que esta forma implica. No se permite ningún cambio en esta estructura primordial, al menos en lo que respecta a su estructura básica, como se argumentó en la primera parte. Incluso si se pudiera concebir un cambio en la forma, y existiera conciencia de sí misma, carecería de relevancia para la realidad en su totalidad, ya que todo sería simplemente la manifestación de su forma, la cual sería la causa primordial de todo lo que existe, y lo relevante sería la forma en sí misma. La conciencia no influiría en la configuración de las cosas de una manera específica, ya que estas seguirían siendo manifestaciones de la forma primordial, la cual, en última instancia, es la variable determinante.

La noción de que un Dios o el "Yo" puedan determinarse a sí mismos plantea un dilema cuando se considera su supuesta existencia fuera de la causalidad. Si no existe una causa más allá de ellos, lo cual parece ser lógico, ni el "Yo" ni un Dios pueden determinar aquello que desean o tienen la intención de hacer, ya que el límite de su existencia es simplemente "ser". En otras palabras, un Dios en calidad de límite, o el "Yo" como una forma no sujeta a una causa que la haya determinado, solo pueden manifestar lo que son, pero no tienen la capacidad de ser verdaderamente libres según el criterio de la libertad sin causas. Esto significa que no pueden generar voluntariamente un deseo, una intención, o cualquier otro aspecto, ya que simplemente "son", sin la facultad de causarse a sí mismos.

Desde esta perspectiva, un Dios, conforme al concepto tradicional en nuestra cultura, pierde relevancia como la razón última de todo con sentido o propósito inteligentemente derivado, ya que habría otras causas subyacentes para tales motivos. Si, de alguna manera, la forma primordial sin causas representara la voluntad de un Dios, no existiría una elección real; sería simplemente como es, sin un propósito inteligente, lo que la haría parecer arbitraria. No habría una razón inteligente o un propósito para ello, ya que sería la causa de un Dios que manifiesta una forma sin causas. Este escenario sugeriría una especie de "magia" irreal y no se alinearía con una comprensión lógica y coherente.

La otra alternativa sería aceptar la existencia de un azar ontológico en cierto sentido, particularmente en lo que respecta al cambio en el estado de las cosas, si el cambio de estado no estuviera determinado por la estructura inherente de las cosas. Sin embargo, esto implicaría que la conducta sería fundamentalmente arbitraria y carecería de un fundamento lógico o propósito subyacente.

Con frecuencia, los individuos recurren a un razonamiento que podría describirse como emocional al argumentar que el determinismo socava la noción de voluntad, responsabilidad y otros conceptos, considerados esenciales, y por tanto, concluyen que el determinismo no puede ser verdadero. Sin embargo, es innegable que nuestras características y acciones están sujetas a causas.

Para sustentar la idea de que poseemos cierta libertad, solemos apelar a la percepción de control sobre nuestros actos. Actuamos como deseamos, llevamos a cabo proyectos de acuerdo a nuestra voluntad, pensamos en lo que elegimos, recordamos según nuestros deseos, entre otros ejemplos. En este sentido, parecemos capaces de tomar decisiones fundamentadas en premisas específicas, con el objetivo de alcanzar un fin concreto, lo cual refleja una imagen particular de nosotros mismos basada en ideales y valores que consideramos valiosos. Uno podría argumentar que la forma en la que realizamos nuestras acciones o tomamos decisiones está determinada por experiencias previas, factores genéticos si nos enfocamos en un ámbito biológico, o incluso por experiencias recientes. A pesar de que determinar de manera precisa qué experiencia nos llevó a comportarnos de una cierta

manera podría resultar una tarea difícil o, incluso, imposible, si lográramos identificarla, podríamos modificar dicho condicionamiento, reaprender y, de esta forma, cambiar nuestra manera de actuar y nuestras preferencias. En este contexto, seríamos los autores de nuestra propia determinación, y ganaríamos una forma de libertad.

Sin embargo, este enfoque como criterio de libertad contiene una falacia, ya que siempre encontraríamos una causa previa que determina nuestra autorregulación, y siguiendo este ciclo, nunca llegaríamos a un punto de indeterminación. En consecuencia, no es apropiado hablar de libertad en términos de ausencia de causas. El problema radica en las asociaciones implícitas en el criterio establecido de libertad, las cuales no se ajustan a la realidad.

La ciencia, en su esencia, no aborda la noción de libertad individual de manera efectiva. Su enfoque se centra en el ámbito de la experimentación y la replicabilidad, lo cual, lamentablemente, tiende a dejar de lado la singularidad e irrepetibilidad de la experiencia humana. Sin embargo, surge la interrogante: ¿poseemos auténticamente libertad? Esta cuestión se relaciona con la percepción de que la ciencia ha evidenciado cómo nuestras acciones están regidas por leyes naturales, lo que, a primera vista, parece negar la existencia de la libertad. El argumento de que la ciencia no aborda la libertad se basa en la suposición de que la libertad es una realidad, pero la investigación científica parece indicar que la llamada libertad, en particular la libertad humana, es más bien una ilusión, de acuerdo con el criterio planteado.

Mientras que generalmente no se plantean objeciones al hecho de que los objetos físicos y sus interacciones estén regidos por leyes naturales, resulta interesante considerar por qué se plantea la objeción al determinismo cuando se trata de la mente humana. La ciencia es un método que proporciona resultados, y utilizar estos resultados para emitir juicios negativos sobre la condición humana sería inapropiado, ya que implica un valor subjetivo. La ciencia, en su naturaleza, contribuye al entendimiento de la realidad y describe fenómenos, pero no se involucra en juicios de valor. La valoración de las cosas recae exclusivamente en la esfera de las decisiones individuales.

La creencia en la existencia de la libertad, de acuerdo con el criterio establecido, puede brindar consuelo o generar incertidumbre. Sin embargo, no

existe garantía alguna de que esta creencia no sea simplemente una ilusión, una construcción que se ajusta a los deseos más fervientes de las personas. En última instancia, cabe preguntarse si nuestras creencias reflejan verdaderamente la realidad que deseamos o si son simplemente una proyección de nuestros anhelos.

Cuando se afirma que la libertad no existe, se está haciendo referencia a un concepto particular de libertad, el cual implica la capacidad de actuar sin ser determinado por causas previas. Un criterio que podría corresponder a esta concepción es la idea de "actuar como deseamos", tal como lo plantea David Hume (ver referencia 20 en la sección de "Referencias" al final de este trabajo). Aunque desconozco si esta es la interpretación predominante del libre albedrío, podría ser una manera válida de considerarlo desde una perspectiva más orientada hacia la política.

Podríamos argumentar que nuestra libertad aumenta en la medida en que estamos influenciados por múltiples causas, incluso aquellas que podrían ser independientes entre sí, de acuerdo con cierto criterio de libertad. Muchos podrían sostener que si estamos bajo la influencia de una causa específica, como los efectos de una sustancia psicoactiva, nuestros actos poseen un grado menor de libertad en comparación con situaciones en las que no estamos sujetos a dicha influencia. Cuando estamos condicionados por lo que podríamos llamar la "fuerza de nuestros instintos", nuestras acciones pueden percibirse como menos libres en comparación con situaciones en las que múltiples factores, como el ambiente, el aprendizaje, las influencias recientes, y la interacción entre nuestro organismo y su entorno, actúan de manera conjunta y compleja. Bajo este último enfoque, la presencia de múltiples causas nos brinda un mayor grado de libertad, según el criterio establecido.

La pregunta sobre el grado de libertad inherente al "Yo" en el contexto de las teorías psicológicas dinámicas plantea cuestiones profundas acerca de la naturaleza de la identidad y la relación entre la conciencia y el inconsciente. Estas teorías sugieren que gran parte de nuestra identidad y motivaciones pueden estar influenciadas por causas subyacentes, como deseos, sentimientos y propósitos, que operan en un nivel inconsciente. Esto plantea la cuestión de si existe una entidad separada, una "identidad inconsciente", que coexiste con nuestra conciencia.

Desde una perspectiva basada en el funcionamiento a través de asociaciones, se podría argumentar que lo que llamamos conciencia es simplemente una parte de estos procesos inconscientes que emergen a nuestra percepción o experiencia consciente a través de otro proceso. En este enfoque, la identidad que conformamos podría ser una amalgama de elementos conscientes e inconscientes que interactúan de manera compleja.

La pregunta sobre si los contenidos inconscientes, como los sueños, son poseedores de un contenido simbólico elaborado por una entidad separada del centro consciente del individuo es válida. Algunos críticos argumentan que lo que se interpreta como contenido latente en los sueños podría ser, en muchos casos, la proyección de nuestras propias teorías y asociaciones subyacentes, en lugar de una elaboración inconsciente más profunda. En otras palabras, sugieren que algunos elementos pueden no ser inherentemente simbólicos, sino que adquieren significado a través de nuestras asociaciones personales y procesos de pensamiento.

También se menciona que la comunicación entre el inconsciente y el consciente puede no ser como generalmente se entiende, dado que los procesos están influenciados por activaciones y asociaciones. En lugar de una comunicación directa, lo que podría estar ocurriendo es la activación de pensamientos y sentimientos basados en experiencias previas. Desde esta perspectiva, nuestra mente funciona de una cierta manera debido a nuestra capacidad biológica y nuestras experiencias previas, y el inconsciente es una parte integral de quiénes somos como individuos.

Por lo tanto, las teorías psicológicas dinámicas plantean cuestiones complejas sobre la naturaleza de la identidad, la interacción entre lo consciente y lo inconsciente, y la relación entre las causas subyacentes y la libertad individual. La perspectiva basada en asociaciones y procesos subyacentes ofrece una interpretación interesante de estos temas, aunque sigue siendo objeto de debate y crítica.

En este contexto, no podemos considerarnos "esclavos" ni de nuestros impulsos ni de nuestro inconsciente. Más bien, nos convertimos en el inconsciente mismo y somos los impulsores de nuestras acciones. La noción de una estructura llamada "Yo" subyugada por otra estructura carece de fundamento, ya que somos una entidad unificada en la forma en que

procesamos la información y funcionamos mediante asociaciones. Nuestra identidad se compone de una variedad de experiencias sensoriales y procesos cognitivos.

Es crucial tener en cuenta que nuestros cerebros son el epicentro de nuestras experiencias conscientes, influenciadas en gran medida por nuestros propios actos y las pautas que nuestros cerebros establecen. Por otro lado, lo que emerge en el ámbito inconsciente obedece a una causalidad constante, donde cada evento sigue a una causa previa de manera invariable. Nuestro comportamiento está regido por leyes y se desarrolla de acuerdo con esta secuencia causal. En nuestra escala, la noción de libertad, entendida como la ausencia de causas, resulta inexistente.

Cuando se habla de estar de acuerdo con el concepto de libertad, es fundamental definir qué entendemos por "libertad". Más que una libertad tradicionalmente concebida, lo que realmente existe es un conjunto definido de posibilidades y conductas, incluso si estas se originan en procesos cerebrales, que sin duda pueden variar. Sin embargo, la idea de ser libre en el sentido de carecer de causas que determinen nuestras elecciones es incorrecta. Tanto el acto de tomar conciencia de nuestras elecciones como la elección misma están intrínsecamente ligados a causas previas, que a su vez dependen de otras causas. Como individuos, estamos inmersos en un flujo continuo en el que participamos y que da lugar a diversos fenómenos discernibles. En este sentido, nociones de libertad basadas en la ausencia de causas se desvanecen ante la percepción de un dinamismo constante en el que estamos inmersos y que engendra los fenómenos que podemos identificar.

La imposibilidad de atribuir el concepto de libre albedrío se refleja de manera evidente en la realidad misma. Es la realidad en su esencia la que determina que las cosas sean tal como las percibimos, de lo contrario no tendríamos ningún fundamento para sostener estas afirmaciones.

Muchas personas sostienen la idea de que en un mundo determinista, no existe el libre albedrío, ya que si todos nuestros actos están determinados por un proceso que precede a otro proceso, entonces la noción de libertad carece de sentido, y no es necesario emitir juicios en términos de intención o voluntad. No obstante, es posible emitir juicios basados en otras causas. Podemos considerar una mente de la misma manera que evaluamos el

funcionamiento de una máquina, es decir, en función de cómo opera y las respuestas que produce, en relación con nuestros estándares. Una mente, al igual que una máquina, funciona dentro del marco de la causalidad. Puede argumentarse que no somos responsables de lo que hacemos, pero lo que hacemos está intrínsecamente ligado al funcionamiento de nuestra mente, y dado que somos nuestra mente, somos parcialmente responsables de nuestras acciones. La mente no existe de manera aislada, depende de la existencia de otros elementos, como las cualidades de percepción que conforman nuestra experiencia consciente.

En resumen, existe una interrelación inevitable entre el entorno y la persona, pero la persona es una causa parcial de un evento. Si consideramos la responsabilidad como una cuestión de causa (siguiendo este criterio), entonces somos responsables de algo cuando somos la causa o parte de la causa de ese algo. Si una acción y sus consecuencias se originan en parte en el funcionamiento de nuestro cerebro, entonces somos parcialmente responsables de esa acción, en el sentido de que somos una de las causas de la misma. Como mencioné previamente, el individuo es un agente causal, y los factores ambientales y el contexto social no actúan por sí solos, sino a través de las acciones de los individuos. En última instancia, el debate sobre la responsabilidad se centra en una forma de orientar y comportarse, en una actitud de respuesta ante la conducta de uno. El factor central en esta consideración es el individuo que perjudica a otro, a pesar de conocer la inmoralidad de su acción, y la posibilidad de haber evitado tal acción resulta en un asunto secundario, ya que la necesidad de reparar el daño persiste si tanto los individuos como la justicia coinciden en su importancia.

Cuando se traslada esta discusión al ámbito político y se argumenta que las personas no son responsables de su riqueza, sino que esta se debe a factores externos como el entorno, las oportunidades, la suerte, entre otros, y que esto justifica la necesidad de una justicia social en la redistribución de la riqueza, se plantea un dilema que cuestiona la base misma de la justicia social. La realidad no respalda la legitimidad de aquellos que llevan a cabo la redistribución, ya que ellos tampoco son responsables de sus circunstancias que los llevan a actuar de cierta manera. En consecuencia, su participación en asuntos relacionados con la economía no necesariamente se justifica bajo estos criterios.

Desde mi punto de vista, debemos reconocer que existen diversas influencias que moldean nuestra existencia. En cualquier caso, debemos esforzarnos por corregir o mejorar aquello que surge de lo predestinado, aunque esta búsqueda de mejora también esté sujeta a determinantes. Podría argumentarse que cuanto más factores nos afectan, más espacio hay para la libertad y, por tanto, para asumir responsabilidad, al menos desde una perspectiva particular. Sin embargo, la cuestión radica en las consecuencias de tales juicios.

En última instancia, la idea de un voluntarismo puro (entendido como la libertad como autodeterminación sin causas externas) no es viable. Esto no implica que estemos atados a una única causa, ya que, en ese caso, seríamos prisioneros y no podríamos ser considerados responsables, al menos según un criterio específico. En cambio, podemos reconocer que todo en nuestra realidad es el resultado de una amplia red de causas que ocurren en conjunto, incluso si optamos por segmentarlas. Además, hablar de nuestro "Yo" como responsable, cuando nuestro propio "Yo" es el producto de procesos causales, plantea desafíos filosóficos significativos.

En el marco de la responsabilidad entendida como causa, argumento que un individuo, en tanto organismo, asume responsabilidad porque es una parte de las causas, o incluso la causa (si así se concibe), de sus propias acciones, aparte de otras influencias como el entorno. Puede afirmarse que la presencia de múltiples causas nos otorga un cierto grado de libertad, siguiendo un criterio específico. Sin embargo, debemos estar dispuestos a enfrentar las consecuencias de nuestros actos si consideramos a un individuo como responsable de sus acciones.

Cuando nos enfrentamos a casos de criminales que han vivido en condiciones marginales durante toda su vida, surge una pregunta relevante: ¿hasta qué punto son responsables de sus conductas? A menudo, tendemos a castigar al individuo, pero sus acciones son en gran medida el resultado de su situación y contexto. Por lo tanto, es crucial que consideremos las consecuencias de sus acciones en lugar de centrarnos únicamente en las causas o en la determinación de si el individuo es responsable o no.

Es cierto que el contexto juega un papel importante, pero estos hechos son solo una de las muchas causas que influyen en el comportamiento. En

parte, el individuo representa una causa (responsabilidad como causa), y en parte, las causas residen en el contexto. Lo que quiero destacar es la importancia de analizar las consecuencias de las acciones y cómo estas afectan al individuo y a la sociedad en su conjunto. Con frecuencia, se evalúa la pena de un delito en función de la capacidad del sujeto para tomar decisiones y ejecutar sus actos de manera libre, pero esto no debería ser el enfoque central, ya que todos nuestros actos están, en última instancia, determinados. Lo esencial es considerar las consecuencias de sus actos y si estas consecuencias permiten que el individuo siga siendo parte de la convivencia social.

Es válido argumentar que una persona tiene la capacidad de juicio para evitar cometer un delito y que, en cierto sentido, sabe que sus acciones son incorrectas. Otra persona puede poseer el mismo conocimiento, pero opta por no cometer el delito. La capacidad de toma de decisiones (un proceso determinado, no una elección independiente de causalidad) está presente en ambos casos, pero se basa en valores aprendidos, ideas, deseos y otros factores. Si un individuo crece en un entorno que no le permite desarrollar la habilidad de tomar decisiones que generen beneficios sin perjudicar a otros, el resultado será una respuesta específica.

Por ello, si una persona que no enfrenta tales limitaciones comete un delito, se le puede considerar responsable, aunque debemos ser conscientes de que la exclusión de la sociedad y la restricción de sus oportunidades, en ocasiones, no representan una solución efectiva al problema.

Parecería que si responsabilizamos a individuos que enfrentan limitaciones, cuyas conductas se originan en su contexto, podríamos estar, en realidad, promoviendo una forma de justicia que se asemeja más a la venganza que a la corrección. No obstante, es importante tener en cuenta que el contexto no es la única causa de las acciones (responsabilidad como causa), ya que el individuo es una parte integral de esta causa, siendo el punto donde confluyen diversas influencias.

El símbolo de la justicia, representado por una balanza, podría interpretarse como un acto que busca restaurar el equilibrio cuando este se ve alterado, en lugar de prevenir el desequilibrio inicial, por ejemplo. Sin embargo, otra perspectiva de la justicia, en mi opinión, implica prevenir que

ciertos hechos ocurran (aunque surgen desafíos al determinar estos hechos y las acciones necesarias para evitar su recurrencia) y remediar las consecuencias de conflictos entre individuos (mediante la negociación de un acuerdo entre las partes involucradas), aunque este proceso puede resultar complejo.

En cualquier caso, sería incorrecto justificar nuestro comportamiento mediante la invocación de causas únicas, ya que somos múltiplemente determinados. A pesar de que nuestra identidad se forma a partir de ciertas causas, debemos tener en cuenta que estas son solo una parte de la ecuación.

El error que cometen muchas teorías sobre el comportamiento humano radica en considerar una causa como el factor determinante de la conducta de un individuo, cuando en realidad es la combinación de dos o más causas lo que produce uno o más efectos, es decir, conductas. La mayoría de los comportamientos son el resultado de múltiples influencias, lo que no implica que no actuemos bajo causas, desde esta perspectiva.

Lo que solemos llamar "decisiones" se origina a partir del procesamiento de información y el funcionamiento basado en asociaciones. Las conductas son el producto de este procesamiento, y todo este proceso se desarrolla en una línea causal continua. Aún estamos investigando el papel que desempeñan estos productos del procesamiento en la configuración de nuestras acciones, y esta es una cuestión que requiere una exploración continua.

Puede parecer paradójico, pero bajo otro enfoque de libertad, cuantas más causas determinantes estén presentes, podríamos ser más libres. Esto se debe a que si estuviéramos sujetos a una única causa, la capacidad de control de otra persona sobre nosotros, por ejemplo, nuestra libertad se vería limitada. La presencia de múltiples causas podría, en cierto sentido, anular una causa determinante, como la influencia de otro individuo.

En este contexto, considero que nuestras verdaderas posibilidades y nuestra capacidad de juicio se basan en la riqueza de nuestras asociaciones mentales. Estas asociaciones permiten la manifestación de conductas y la toma de decisiones que pueden ser más o menos satisfactorias según nuestras metas y pretensiones. Una decisión completamente desprovista de causas sería imposible dentro de nuestra escala y funcionamiento cognitivo. Incluso si se

eliminara la causalidad en un cierto nivel, la toma de decisiones en ese punto sería arbitraria. Por lo tanto, debemos tener en cuenta que nuestras elecciones se basan en razones y causas que residen en nuestras asociaciones mentales, lo cual implica un comportamiento causado.

Es importante aclarar que la ausencia de libertad en el sentido de comportamiento no causado no exime a un individuo de la responsabilidad por sus acciones. La libertad que he mencionado como inexistente se refiere a la noción irreal de que las acciones y pensamientos pueden carecer de causas y dirigirse a ciertos fines. La libertad, en un sentido más realista, puede existir y depende de cómo definamos esta noción y de lo que esté asociado a ella. Si consideramos la libertad como la capacidad de actuar de acuerdo con nuestros deseos, que incluyen metas y propósitos basados en criterios y valores que el individuo mantiene y puede identificar, entonces la libertad existe.

Bajo esta perspectiva de libertad, un individuo que comprende las consecuencias de sus acciones y los medios que utiliza para alcanzar sus metas es responsable de sus actos. La falta de causalidad no elimina la responsabilidad en estos casos, ya que se basa en un concepto equivocado de libertad, la ausencia de causas. La responsabilidad, en el contexto de la libertad basada en la toma de decisiones según deseos y valores, requiere una noción de responsabilidad que se refiere al conocimiento o desconocimiento de las consecuencias de las acciones y los medios utilizados. Si una persona desconoce las consecuencias de sus acciones, se puede hacer consciente de ellas. Incluso si la persona no puede siempre determinar todas las consecuencias, puede tomar responsabilidad por sus actos aun conociendo la limitación de información disponible. El conocimiento es fundamental, y el individuo puede asumir responsabilidad por sus acciones aun cuando exista incertidumbre en cuanto a las consecuencias, siempre y cuando seamos conscientes de los posibles resultados y actuemos de acuerdo con nuestros valores y criterios.

La responsabilidad, en su esencia, puede ser considerada como una forma de comportamiento, o mejor dicho, como una actitud que da forma a dicho comportamiento. Esta actitud es un proceso causal que debe ser adquirido mediante el aprendizaje. Es importante destacar que la noción de responsabilidad difiere de la de causalidad. Mientras que podemos afirmar que

una entidad, como Dios, es responsable de sus acciones y, por ende, de la existencia del universo, no podemos confundir responsabilidad con causalidad. La responsabilidad es una manifestación de un comportamiento específico.

En este sentido, es relevante observar que nociones como la intención y la voluntad desaparecen bajo una comprensión general que las considera como procesos causales. En última instancia, todo lo que existe se origina en procesos causales. Los propósitos y valores que influyen en nuestras acciones son el resultado de algo, están vinculados a un proceso causal. De manera similar, un Dios, en el mismo contexto, no sería la causa última de lo que ocurre; más bien, su responsabilidad radicaría en su forma de actuar. En otras palabras, Dios actúa de manera determinada, pero no es la causa última de sus acciones ni de sus consecuencias; estas dependen de una serie de causas. De manera análoga, nuestros propios actos son el resultado de procesos causales. Los objetivos y valores que guían nuestras acciones son producto de un proceso causal que se origina en nuestro pensamiento, basado en asociaciones de ideas. Este proceso causal genera conceptos como metas, valores, identidad, y el concepto de "Yo", entre otros.

Cuarta parte

El término "sentido" en el contexto filosófico hace referencia a un concepto complejo y multifacético. Para comprenderlo adecuadamente, podemos establecer varios criterios. Uno de ellos se relaciona con el sentido como causa de los eventos y fenómenos en la realidad. En este sentido, el término se refiere a la explicación última de por qué las cosas son como son. Sin embargo, debemos distinguir esta interpretación de otra perspectiva, donde el "sentido" se considera como una entidad dada, como el significado, tanto de la vida humana como del universo en su conjunto, e incluso la razón de ser que implica, aunque no necesariamente conlleva un propósito intrínseco. La cuestión reside en que esta última interpretación parece no hacer referencia a ningún aspecto concreto de la realidad.

Retomando una discusión previa, se argumenta que Dios no puede proporcionar sentido en términos de un propósito o razón de ser para las cosas. Esto se manifiesta al cuestionar qué sentido tendría Dios mismo. Si los seres humanos son una creación divina a los que se les ha otorgado un propósito, surge la pregunta sobre cuál es la razón de ser de Dios, es decir, cuál es su propio sentido o causa. La conclusión es que no existe un sentido último en este contexto, ya que implicaría una regresión infinita de causas, lo cual resulta incoherente e insostenible. En última instancia, lo que prevalece es una ausencia de causas en un nivel final, lo que lleva a la idea de la falta de sentido en la existencia misma, al menos bajo este criterio.

Además, cualquier entidad que surja de un origen carente de sentido tampoco tendrá sentido en última instancia, ya que su fundamento se deriva de algo que carece de sentido. Incluso si consideramos el sentido como lo establecido por los individuos, es decir, la razón o propósito de la vida, esto depende de ciertos estados de organización de la materia que permiten la inteligencia y la capacidad de razonar y expresar emociones. Sin embargo, esta cadena de causalidad no alcanza un sentido último, ya que se remonta a causas anteriores, creando una sucesión infinita de causas. Es importante comprender que el universo no "necesita" la existencia de la inteligencia o las

emociones; más bien, existimos debido a las condiciones que lo han permitido. La clave aquí es enfocarse en las consecuencias, en lugar de buscar un propósito intrínseco en las cosas.

En última instancia, ya sea que consideremos la existencia de Dios o no, si no hay una causa primaria no causada, el concepto de sentido no encuentra cabida en la realidad. En otras palabras, la lógica nos lleva a la conclusión de que no existe un sentido absoluto en la realidad, especialmente cuando lo equiparamos con el concepto de causas.

Uno puede reflexionar sobre cómo sería el mundo si los seres humanos nunca hubieran aparecido en la Tierra. Indudablemente, sería un mundo diferente. Algunos podrían argumentar que su ausencia desafiaría el orden del universo, ya que estamos aquí por alguna razón. Sin embargo, la vida, en última instancia, puede entenderse como un incremento en la complejidad de la materia, que surge en la medida de lo posible. No obstante, esto no implica que tenga un propósito intrínseco. La realidad sería distinta sin nuestra existencia, pero no desestabilizaría ningún orden preestablecido, ya que no hay un orden preconcebido que debamos cumplir. Si nosotros nunca hubiéramos existido, diferentes eventos habrían tenido lugar y se habría desarrollado una realidad distinta con su propio conjunto de sucesos. Nuestra percepción de "orden" es un producto de nuestra observación de la realidad, pero esto no implica necesariamente que nuestra existencia dé origen a un orden preestablecido, como la existencia de una entidad divina, como Dios. Tal atribución no es una deducción lógica y, de acuerdo con lo que sabemos sobre el mundo, no es la única explicación plausible.

Del mismo modo, si afirmamos que el universo parece estar "ajustado" o "afinado" en sus condiciones para permitir la existencia de la vida, y más específicamente, de la vida humana, esto no conduce necesariamente a la conclusión de que existe una entidad inteligente detrás de este ajuste. La vida no necesariamente tiene que ser un propósito, sino que puede ser una consecuencia natural de las condiciones favorables para su desarrollo. Además, cabe preguntarnos sobre la naturaleza de Dios: si su existencia se considera como parte de la naturaleza misma, ¿por qué no podría haber surgido la vida de manera natural? No hay razón para suponer que Dios sea la única explicación.

Incluso si consideráramos a Dios como la solución para el aparente ajuste del universo, seguiríamos enfrentando la cuestión de por qué la naturaleza de Dios es tan precisa y afinada como para dar lugar al universo específico que observamos. En última instancia, la Tierra desaparecerá en algún momento y, a menos que surjan nuevas especies inteligentes, cualquier "orden" en el que los seres humanos hayan participado tendrá un efecto limitado y estará restringido al ámbito local del planeta Tierra.

En una regresión causal, nada alcanza un sentido último; el universo y la realidad carecen de una razón fundamental, es decir, no tienen un propósito intrínseco. Lo mismo se aplica a los contenidos de la realidad, aunque podamos encontrar un sentido en algo, este sentido es proporcionado por los individuos, pero, en última instancia, carece de un sentido último.

Cuando afirmamos que "A es mayor que B" y "B es mayor que C", y, por lo tanto, "A es mayor que C", estamos aplicando un razonamiento lógico que tiene sentido en sí mismo y no requiere una justificación adicional, ya que se basa en una relación lógica evidente. De manera similar, la realidad y la existencia son fundamentales y se manifiestan a través de la lógica inherente a ellas. Sin embargo, cuando nos referimos al "sentido" en un contexto diferente, como una causa o propósito subyacente, carece de sentido lógico en términos de una causa.

El "por qué" de la existencia de la lógica o la existencia misma es inexistente, ya que no hay causas que puedan explicarlos, por lo tanto, no podemos preguntarnos por qué existen. En este sentido, el concepto de "sentido" (bajo esta perspectiva) es una construcción humana, una invención de nuestra mente.

La sensación de trascendencia que experimentamos, que se origina en nuestras ideas, sentimientos y emociones, es el resultado de procesos mentales. Estas experiencias están relacionadas con nuestra biología y tienen su origen en la selección natural. Es importante recordar que las asociaciones generadas en nuestra mente tienen una conexión con la realidad en términos de percepción, pero cuando se trata de emociones, estas asociaciones se refieren a aspectos internos de nuestra realidad, como las emociones percibidas y sus relaciones con otras cosas, ya sea de manera arbitraria o no. Esto difiere de la percepción de la realidad externa.

Lo que solemos considerar como lo que nos otorga sentido y lo que experimentamos como satisfacción con ello no poseen un sentido independiente o autónomo, más allá de su relación con la realidad y su función evolutiva que promovió su desarrollo en la naturaleza humana. Podemos reconocer que, aunque no podamos eludir este proceso, lo que en última instancia rige nuestras vidas es el criterio previamente mencionado: el límite de nuestras preferencias, el criterio que establece los confines de nuestras decisiones racionales a través de asociaciones de ideas y objetivos. Este criterio último, que he identificado como la "recompensa", desempeña un papel fundamental en nuestras acciones. En última instancia, nuestras acciones dependen de lo que nos recompensa.

Cuando hablamos de recompensa, no nos referimos únicamente a respuestas automáticas, como retirar la mano al tocar algo caliente. Más bien, hablamos de conductas más complejas en las que intervienen diversas variables. La búsqueda de recompensa puede manifestarse de diferentes maneras, como la búsqueda del placer físico, la búsqueda de lo que creemos que nos hace felices, la búsqueda de mantener nuestra autoestima, o simplemente la búsqueda de un estado en el que no haya sufrimiento o dolor, sino paz y tranquilidad, lo cual implica un nivel de recompensa superior al estar sufriendo. También podemos realizar acciones para evitar ser criticados o evaluados negativamente por otros. Todas estas acciones se basan en la búsqueda de recompensa, es decir, en la comparación de estados de recompensa relativos entre sí, que guían nuestras decisiones en un momento dado.

Es posible que algunos deseen que exista un propósito abstracto o una razón independiente de nuestras vidas que determine lo que debemos hacer. No obstante, la realidad carece de criterios definitivos, fines finales o razones últimas. Podríamos preguntarnos: "¿Qué son nuestros estados de recompensa?" En última instancia, estos estados son el resultado de procesos químicos y moleculares, organizados de cierta manera para formar sistemas que conducen a manifestaciones específicas en nuestra mente.

En resumen, nuestra noción de sentido se refiere a aquello que valoramos en el mundo y que se convierte en nuestro propósito o meta a alcanzar. Este sentido se enraíza en nuestra búsqueda de recompensa, que influye en nuestras

acciones y decisiones.

Hacemos aquello que nos proporciona placer en lugar de dolor debido a la influencia de procesos evolutivos que han moldeado nuestra respuesta ante la realidad. La sensación de placer o dolor se origina en la interacción con la realidad externa, pero la forma en que nuestro organismo interpreta y manifiesta estas sensaciones ha evolucionado a lo largo del tiempo.

El dolor no se considera un estado de recompensa, y por lo tanto, no lo buscamos de manera activa. Como seres que buscan la recompensa, orientamos nuestras acciones hacia estados que percibimos como placenteros o que prometen recompensas. A medida que hemos desarrollado nuestra capacidad de pensamiento, hemos pasado de calificar experiencias, hechos o acciones como "buenos" o "malos" en función de si implican un estado de recompensa o no, a denominarlos como "morales" o "inmorales", "éticos" o "antiéticos".

La base última de estas nociones éticas y morales es la recompensa, ya que en la realidad no existen fines o criterios absolutos separados de los individuos, como entidades abstractas independientes (como se planteó en la primera parte). Sin embargo, los estándares morales que se han establecido a menudo no garantizan altos estados de recompensa a largo plazo. En otras palabras, aunque nuestras acciones estén influenciadas por el deseo de obtener recompensas, a veces seguimos pautas morales que pueden no conducir a resultados óptimos en términos de satisfacción personal.

Además, las personas han formulado principios, normas y diversos criterios éticos y morales como si fueran entidades externas a uno mismo, como si tuviéramos una obligación intrínseca de seguirlas, independientemente de nuestra búsqueda de recompensa. No obstante, en la realidad, no hay una razón objetiva para llevar a cabo ciertas acciones, aparte de lo que los individuos hacen en virtud de su naturaleza de buscar recompensas.

Lo que consideramos agradable o importante en el mundo actúa como una guía interna que nos indica lo que recompensa, lo que llena de significado nuestras vidas. Esto se debe a que estas cosas están asociadas con la recompensa, ya sea en mayor o menor medida. Sin embargo, es válido

cuestionar el valor de este sentido cuando la sensación de placer o recompensa es un producto de nuestro cerebro y sus procesos. En última instancia, es el cerebro el que interpreta y traduce las experiencias en términos de recompensa, pero esto no disminuye la importancia de la búsqueda de recompensa como una fuerza impulsora fundamental en nuestras vidas.

Lo que determina nuestros comportamientos radica en el elemento decisivo, el criterio supremo: la recompensa. Este último se erige como un componente inherente a nuestra naturaleza, cuyo origen se halla en factores de la realidad. Sin embargo, carece de un motivo último que explique por qué esta realidad es de esta manera. En nuestras acciones, encontramos satisfacción en el logro de recompensas, y nuestras oportunidades en la vida se definen en función de los estados de recompensa que podemos alcanzar. Más allá de esto, no existe un propósito más profundo que pueda ser asumido.

La inexistencia de un propósito vital, como entidad con existencia real, implica que nuestra existencia carece de un propósito último. No obstante, debemos rechazar la idea de poner fin a nuestra existencia basándonos en esta carencia de un propósito supremo. Tal curso de acción carece de legitimidad, ya que no existe una relación directa entre estos dos puntos. No hay una justificación que vincule el cese de la existencia con la ausencia de un propósito último.

¿Por qué, entonces, se han forjado construcciones inverosímiles que se desmoronan una tras otra, con el fin de inducir sentimientos de desdicha en los individuos? Hemos engendrado conceptos de ardua sostenibilidad desde la perspectiva de los estándares, como el libre albedrío (entendido como la ausencia de causas) o el sentido (como algo que existe objetivamente más allá del sujeto). ¿Se ha llevado a cabo esta empresa intencionadamente? ¿Se ha pretendido que las personas se sientan vulnerables, inferiores o insignificantes?

La realidad, tal como es, y nuestra propia existencia, despliegan las más asombrosas oportunidades de recompensa. Nos brindan la posibilidad de alcanzar estados de gran satisfacción y alegría, así como de experimentar la paz, la serenidad, la contemplación de las maravillas y el bienestar, independientemente de la inexistencia de un propósito intrínseco en nuestras vidas. Estas oportunidades forman parte de nuestra naturaleza y dependen de

lo que nuestro cerebro origina, un resultado de la selección natural y causas concretas. La carencia de un propósito último no implica que estas experiencias sean despreciables o deban generar sentimientos de malestar.

Surge la pregunta: ¿qué valor posee la recompensa cuando se encuentra intrínsecamente vinculada a construcciones cerebrales? Esta indagación refleja una perspectiva en la que el significado de las cosas adquiere relevancia si proviene de algo que podría calificarse como trascendental, es decir, un sentido que trascienda al individuo. No obstante, es inapropiado afirmar que experimentamos una felicidad ilusoria debido a esta circunstancia, ya que, aunque carezca de un propósito que vaya más allá del individuo, el estado cerebral que la propicia es simplemente eso: una manifestación. Catalogarla de esta manera conlleva únicamente un juicio valorativo, y no existe otra forma de felicidad a nuestra disposición.

Cuando aludimos a la ausencia de sentido, nos referimos a un significado que trascienda la existencia y que otorgue un propósito a la vida en general y a la nuestra en particular. Esto no implica que debamos entristecernos o que no exista otro propósito, aquel que se deriva de nuestros objetivos personales.

En lo que respecta a las emociones, considero que no determinan nuestros propósitos. En su lugar, se encargan de preparar nuestras acciones (aunque podría considerarse una excepción en el caso de la alegría, que, en lugar de preparar la conducta, podría funcionar como una retroalimentación). Además, gran parte de nuestra reacción emocional ante ciertos eventos está condicionada por nuestra valoración de los mismos.

El criterio último reside en la recompensa, la cual, en última instancia, dicta nuestras acciones y las metas que cada individuo establece. Constituye el último fundamento de nuestro pensamiento y de las conexiones que realizamos entre distintos elementos para determinar fines específicos. Los estados de insatisfacción o de ausencia de recompensa aumentan las posibilidades de que busquemos recompensas y actuemos de cierta manera. Las conexiones que establecemos nos permiten identificar las cosas que nos proporcionarán recompensa y, en consecuencia, actuamos de acuerdo con ello. En última instancia, todos los actos que involucran una acción a realizar o un objetivo a perseguir se basan en lo que nos recompensa, constituyendo así el criterio de elección. Por lo tanto, este elemento se erige como el

verdadero fundamento de lo que denominamos ética y moral.

Fundamentar la ética o la moral en una causa abstracta que, en última instancia, carece de una razón de ser en la realidad y, por lo tanto, de una justificación para su seguimiento, no constituye una base sólida para respaldar la conducta ética o moral, ya que esta se sustenta en última instancia en la recompensa subyacente a la adhesión a dichos principios. Incluso los mandatos éticos provenientes de una entidad divina, aunque una persona pueda afirmar seguirlos por ese motivo, no poseen una justificación última en la realidad y, en última instancia, no brindan una base sólida para la conducta ética o moral, dado que lo que en realidad impulsa la acción humana, a pesar de las afirmaciones, es la búsqueda de la recompensa que subyace a la obediencia de esos mandatos.

Cuando hablo de recompensa, es esencial comprender su ubicación en el espectro de nuestras percepciones. En ciertos contextos, la recompensa puede no manifestarse de manera inmediata, pero ejerce una influencia determinante en todo el proceso. Por ejemplo, cuando un individuo se dedica a discriminar un estímulo específico, es posible que este proceso cerebral no conlleve una recompensa aparente. Sin embargo, cuando se trata de la discriminación de un estímulo en el contexto de una conducta más compleja, que involucra metas y objetivos, todo el proceso de discriminación se ve impulsado y condicionado por la perspectiva de obtener una recompensa.

Es imperativo distinguir entre el conjunto de procesos, facultades y habilidades que poseemos, lo que somos capaces de realizar y las motivaciones y razones que desencadenan o regulan dichas facultades. Nuestras acciones, en este sentido, se fundamentan en última instancia en la búsqueda de recompensas, según mi punto de vista. Sin embargo, cada uno de estos procesos está regido por causas particulares a nivel cerebral, como la organización neuronal y la bioquímica.

La realidad se presenta ante nosotros y nos indica que, para sobrevivir, ciertos elementos, como la obtención de alimento, poseen un valor intrínseco superior en comparación con actividades como la lectura de un libro. Estas valoraciones son determinadas por nuestro pensamiento y son aprendidas a lo largo del tiempo. Nuestra vida gira en torno a nuestros valores, es decir, aquello que consideramos importante y que nos esforzamos por adquirir y

alcanzar. Los valores están estrechamente vinculados a la noción de propósito, ya que los conforman. Un propósito o meta es un punto al que aspiramos llegar porque lo consideramos valioso. El valor se establece mediante la asociación de algo (lo que se convierte en el objeto de valor) con estados de recompensa. Las asociaciones desempeñan un papel crucial en este proceso, pero también intervienen aspectos de nuestra naturaleza, ya que algunas cosas, debido a su naturaleza intrínseca, se asocian casi de manera automática con estados de recompensa. A partir de estas conexiones fundamentales, construimos valores más complejos, y es posible que estos aspectos estén arraigados en nuestra biología.

Existe un límite en la utilización de criterios derivados de la asociación de ideas y el pensamiento para establecer metas y valores. Este límite se manifiesta en el criterio último que subyace a la elección y preferencia, y, por lo tanto, no puede ser elegido ni preferido en sí mismo. Este criterio último, como he mencionado previamente, se manifiesta como una expresión de nuestra naturaleza y las causas que la rigen, y lo identifico como la recompensa. En última instancia, buscamos valores, propósitos, metas y fines en función de su potencial para brindarnos recompensas.

El proceso de asociación de ideas de nuestra mente puede identificar este criterio, y en la realidad existen elementos que ofrecen recompensas mayores que otros, y nuestro pensamiento puede discernir cuáles son y cómo obtenerlas. Los valores que establecemos frente a ciertos eventos y objetos implican la búsqueda de algo que deseamos obtener, y la razón última detrás de ello es la recompensa. Podría decirse que, en última instancia, la recompensa confiere un propósito a nuestras vidas.

Es importante destacar que el propósito no existe en la realidad como una entidad independiente en última instancia, sino que surge de la interacción entre la realidad misma y nuestra capacidad de pensamiento, basada en ciertos criterios. Por ejemplo, el valor de algo se deriva de la realidad, pero requiere de nuestra mente, operando bajo determinados criterios, para establecerlo. No obstante, la noción de propósito en nuestra vida puede ser malinterpretada. Las cosas no implican un fin en última instancia, sino más bien una consecuencia. El fin en nuestra vida se manifiesta como la causa de nuestras acciones; hacemos algo con un propósito específico, pero ese propósito se

encuentra previamente en nuestra mente, ya que es la causa que motiva la acción. Los propósitos que perseguimos tienen sus propias causas, otros criterios que pueden haber sido establecidos a través de asociaciones específicas. Sin embargo, en un punto llegamos al criterio último, la causa última de nuestros propósitos, el criterio en función del cual tomamos decisiones: la recompensa y su valor en la realidad y en las cosas.

Un estado de felicidad emerge como una consecuencia de lograr un valor, a través de la obtención de algo que está asociado con un estado de recompensa. Es importante destacar que esto no significa que solo experimentamos un estado de felicidad cuando alcanzamos un fin específico. Incluso avanzar hacia un objetivo particular ya constituye un logro en sí mismo, generando una experiencia de recompensa.

Vivimos nuestras vidas en función de nuestros valores, ya que estos solo tienen relevancia para cada individuo en particular, en el sentido de que solo cada uno como individuo puede experimentar la recompensa asociada a dichos valores. Cuando perseguimos un objetivo, no siempre conocemos de manera precisa cómo conducirá a la felicidad. Si bien existe un estado de recompensa asociado, el resultado final puede no ser garantizado. Sin embargo, persistimos en nuestra búsqueda porque el objetivo en sí mismo posee un valor y encierra el criterio último: la recompensa. Es importante subrayar que, cuando vivimos de acuerdo con nuestros valores, vivimos para nosotros mismos.

Surge la interrogante sobre el valor de los valores si están determinados por un proceso cerebral. En esta pregunta, expresamos una preferencia sobre cómo deberían ser las cosas, pero la realidad es como es, y los valores y metas solo pueden existir de esta manera. La cuestión radica en si otorgamos valor a lo que es o no es.

La felicidad, entendida como un alto estado de recompensa, no se puede alcanzar a través de cualquier valor; debe ser un valor específico, personal, que esté asociado con la consecución de la felicidad. Están intrínsecamente vinculados. Si separáramos la felicidad como un fin último y la consideráramos de manera aislada, nos desprenderíamos de la vía para alcanzarla. La pregunta relevante sería si la felicidad, por sí sola, tiene valor o

si su valía deriva de un valor previamente establecido. Esta cuestión no es trivial, ya que, si pudiéramos inducir químicamente un estado de felicidad sin haber alcanzado valores que lo generen, ¿sería realmente gratificante según el juicio de la persona? ¿Merecería la pena?

En última instancia, no existe un sentido o propósito independiente de nuestras vidas, ni un propósito que se extienda más allá de la realidad. Lo que entendemos como sentido y propósito radica en nuestros propios objetivos y metas, y su relevancia es única para cada uno de nosotros. Este constituye el verdadero "sentido". ¿Tienen nuestros propósitos un sentido? En última instancia, no lo tienen. Nuestra vida posee sentido debido a que podemos establecer propósitos para nuestra vida y acciones, lo cual proporciona una dirección y razón de ser a nuestras acciones, es decir, nuestros propósitos. No obstante, no podemos asignar un propósito más allá de nuestros propósitos, que confiera un sentido a los mismos, aparte de nuestra razón última en la vida, que ya reside en el individuo como causa de sus acciones. Sin embargo, esta razón última carece de sentido más allá de sí misma, es decir, no existe un propósito o razón que trascienda la causa última en última instancia.

En esencia, nuestro propósito último está vinculado a causas específicas, pero, en última instancia, estas causas simplemente existen; no hay causas infinitas, y el criterio último constituye un límite, más allá del cual no existen propósitos. Preguntar acerca del sentido de nuestros propósitos sería absurdo, ya que estos surgen como una mera consecuencia de algo que no tiene una causa última, y no son medios para un propósito que vaya más allá de la vida misma o de la realidad, ya que no existe tal dimensión "más allá". No hay un sentido que trascienda la vida y la realidad, y esta es la esencia de mis afirmaciones anteriores, derivadas de las limitaciones inherentes a la existencia.

Cuando formulamos la pregunta "¿cuál es el sentido de la vida?", la respuesta es que carece de sentido en ese sentido amplio. Sin embargo, la pregunta relevante es "¿cuál es el propósito de una vida humana en particular?", y cuando hablo de un propósito, no me refiero a algo que esté más allá de la vida, sino a un propósito que se relaciona con la vida misma, un propósito que actúa como un límite, determinando las causas de todas las metas del individuo y sus acciones.

Por ende, nuestras acciones se originan en causas, las cuales representan los fines o metas que un individuo persigue, es decir, aquello que se encuentra asociado en su mente como objetivo a lograr. El proceso de asociación mental de nuestra mente nos permite establecer estas metas o causas, aunque únicamente a través de un criterio. No obstante, en última instancia, llegamos a un límite, el criterio último que se manifiesta simplemente como una característica inherente a nuestra vida y a nuestra naturaleza biológica. Identifico este criterio último con la recompensa. Todos nuestros estados emocionales posibles, como la felicidad o la autoestima, son buscados como consecuencia de que somos seres que perseguimos la recompensa, y estos estados se pueden considerar como estados de recompensa. Nuestro cerebro opera de tal manera que estos estados se manifiestan. Aunque se ha afirmado que la supervivencia es el objetivo primario que los organismos, como nosotros, buscan, es importante señalar que sobrevivir o adquirir lo que nos permite sobrevivir es, en última instancia, un medio para alcanzar la manifestación de la recompensa. Esta es la verdadera búsqueda de los organismos y se encuentra intrínsecamente asociada con la supervivencia. Sin la recompensa, no sobreviviríamos.

La carencia de sentido como una entidad independiente en la realidad tiene consecuencias específicas en función de nuestro criterio de sentido.

De acuerdo con mi postura, si bien existen juicios morales o éticos objetivos, basados en un criterio o una condición, y al mismo tiempo fundados en ciertas asociaciones que se consideran como reflejo de relaciones en la realidad, también existen nociones éticas y morales que carecen de fundamentos en la realidad, es decir, se basan en conceptos que no existen en la realidad de forma independiente a los sujetos. Además, intentar justificar ciertos criterios éticos en una realidad independiente de los sujetos resulta erróneo debido a la falta de sentido en la realidad.

La moral y la ética no poseen sentido como entidades en la realidad, ya que supondría la existencia de una causa última no originada, lo cual carece de sentido. En última instancia, los hechos simplemente son. Se establece un límite, y no se encuentra un propósito en la realidad en última instancia. Todo lo que consideramos ético o moral depende de un propósito, de un criterio. Algo es considerado bueno o malo según una condición o un criterio, y dicho

criterio no existe de manera independiente a la realidad. Lo que se considera bueno o malo depende del individuo, ya que es este quien establece los propósitos.

Para el individuo, existe un límite definido en los criterios y causas que rigen sus acciones, aunque este límite esté intrínsecamente vinculado a su propia naturaleza y actúe como un factor de recompensa. En el caso de la realidad, en la que los criterios son externos y existen independientemente de los individuos, al rastrear las causas subyacentes de un criterio, nos topamos con el límite inherente de la realidad. Si esta realidad impone un criterio al que estamos obligados a adherir, nos vemos incapaces de eludirlo, de la misma manera en que no podemos escapar a la recompensa. Sin embargo, si el criterio es una elección que podemos o no seguir, no hay ninguna razón en la realidad, más allá de los individuos, que respalde la necesidad de seguirlo. En este punto, no estamos tratando con un criterio, sino con un límite.

Cuando se establecen principios o deberes éticos, estos principios implican fines directos o deben estar respaldados por una causa o criterio. De lo contrario, ¿cuál sería la justificación para seguirlos? Uno puede proporcionar un motivo, pero si se afirma que el principio reside en la realidad independiente del individuo, entonces no hay motivo para obedecerlo, ya que la realidad presenta un límite, y en ese punto, el criterio que justificaría el principio ya no existe. Aunque uno pueda estar obligado a seguirlo, si su aplicación es opcional, la realidad no ofrece razón alguna para acatarlo o no.

Todos los planteamientos éticos y morales se derivan en última instancia de una naturaleza humana que busca la recompensa, incluso los principios y deberes éticos de mayor jerarquía que se presentan como lo correcto. Estos dependen, en última instancia, del criterio que reside en la naturaleza del ser humano: la recompensa.

Frases como "Ayuda al prójimo", "Actúa de manera que implique buenas consecuencias", "El mayor bien para el mayor número" y "Obra de acuerdo a la máxima que desearías que se convirtiera en ley universal", todas estas son el resultado de lo que ha resultado ser una fuente de recompensa para los individuos. Sin embargo, que un principio o valor en particular conduzca efectivamente a un estado de recompensa significativo en la vida de un individuo es una cuestión diferente. Aunque algo pueda otorgarnos

recompensa, no garantiza necesariamente un estado continuo de recompensa a largo plazo.

A menudo evaluamos lo que es considerado bueno o malo en función de los beneficios o daños directos para el individuo. Sin embargo, en muchas ocasiones, una misma situación puede ser buena para alguien y mala para otro, lo que lleva a una relativización de lo moral, ya que son los individuos quienes establecen los criterios.

Parece que no existe una moral o ética absoluta, es decir, una verdad universalmente válida para todos los sujetos en todas las épocas. Esto implicaría una condición a priori, una noción que se deduciría como necesaria para cualquier individuo en cualquier tiempo y lugar, e incluso para todos los seres conscientes. Sin embargo, una moral basada en la forma en que se presenta la realidad es cuestionable, ya que la realidad en última instancia carece de un propósito o sentido. No hay un fin o propósito intrínseco en la realidad que pueda fundamentar una moral absoluta. Lo que se considera bueno o malo depende de criterios o fines específicos, pero la realidad en sí misma es amoral. Más allá de cierto punto, las cosas simplemente existen. Si hubiera un límite como propósito, no habría razón para seguirlo en la realidad, ya que no habría causas más allá de ese límite que lo respalden; dependería únicamente de la elección individual llevarlo a cabo o no.

Sin embargo, no pretendo argumentar que debido a esta situación, deba existir necesariamente otro tipo de moral o ética basada en una noción que la haga universal. Si tal cosa debe existir, debe contar con fundamentos sólidos.

A lo largo de la historia, se ha demostrado que lo que se consideraba correcto en una época era considerado incorrecto en otra y viceversa. Algunos podrían argumentar que existe un principio moral subyacente en el comportamiento de los individuos en distintas épocas, independiente de lo que los sujetos consideren en un momento dado como bueno o malo. Sin embargo, lo bueno y lo malo como entidades abstractas no existen, ya que son construcciones mentales que varían a lo largo de las generaciones.

La realidad en sí misma carece de valoraciones de bondad o maldad; simplemente existe, independientemente de nuestras opiniones al respecto. Nuestra percepción de lo bueno y lo malo, a lo largo de generaciones, está

estrechamente relacionada con lo que beneficia o perjudica a las personas. Por lo tanto, no hay un fundamento último en la realidad que sustente la moral, aunque seguir principios morales puede contribuir a mantener una sociedad en la que se minimicen los perjuicios y se promueva el bienestar. No obstante, la moral o ética carece de una autoridad que la convierta en un principio absoluto, ya que tal noción no tiene una base sólida. Por lo tanto, se argumenta que todas las decisiones en cuestiones morales deberían ser fundamentalmente pragmáticas.

Sin embargo, cabe cuestionar si podemos realmente separar nuestra concepción teórica de la moral de nuestra práctica moral. Parece que no es posible hacerlo, ya que la práctica moral refleja la búsqueda de nuestros intereses individuales, que parece ser el verdadero fundamento teórico de la moral. Pero debemos recordar que todo esto está arraigado en relaciones de cosas en la realidad y se basa en un criterio derivado de esta relación. El interés individual, que se explica más detalladamente en proposiciones posteriores, se relaciona con la búsqueda de la recompensa. La realidad es que nuestra naturaleza, influenciada por factores biológicos y su interacción con el entorno, nos lleva a actuar en función de obtener recompensas (un fenómeno que puede explorarse científicamente). Por lo tanto, nuestra conducta moral se basa en esta realidad, o más bien, es una manifestación de esta dimensión de la naturaleza humana. En última instancia, lo que perseguimos es la recompensa (y buscamos alcanzar estados de recompensa elevados, ya que la recompensa siempre actúa como un motivador). La evitación del castigo cobra sentido bajo esta perspectiva, ya que implica alcanzar un estado de recompensa mayor que la alternativa. La búsqueda del interés individual no implica necesariamente competir con otros, ya que también puede incluir la colaboración voluntaria y no coaccionada con otros para maximizar el bienestar de todas las partes involucradas.

La hipótesis de la existencia de un Dios podría llevarnos a considerar la posibilidad de que este otorgara autoridad a la moral y la ética. No obstante, existen dificultades sustanciales en este enfoque. En primer lugar, sería necesario abordar la causa de Dios que justificaría su autoridad, lo que nos llevaría a una regresión infinita de causas, a menos que afirmemos que Dios carece de causas, lo cual es equivalente a abordar la cuestión de la forma primordial de la realidad y la existencia. Bajo esta perspectiva, los valores

morales promulgados por Dios serían arbitrarios, y lo que es más, Dios no "promulgaría" ningún valor en realidad en el sentido de establecerlos, ya que no puede hacerlo, dada su condición de forma. En el sentido de actuar como causa, Dios no sería la justificación última de la moral.

Por otro lado, está el planteamiento de la ausencia de Dios, que es la explicación más simple, aunque no necesariamente lógicamente obligatoria. Uno podría argumentar que, al no existir aparentemente pruebas concluyentes de la existencia de Dios, podríamos estar utilizando un argumento basado en algo que no existe (aunque pueda ser imposible de demostrar) para justificar algo que perdería automáticamente su fundamento y autoridad. Sin embargo, como he señalado anteriormente, incluso si existiera un Dios, esta no sería una base sólida para la moral o la ética. La noción de moral y ética como entidades abstractas independientes de los individuos no encontraría sustento. Es importante recordar que, si estamos sujetos a un límite en la realidad, ya sea Dios o no, no altera el hecho de que estaríamos limitados en nuestra capacidad de acción; el criterio se llevaría a cabo de todas formas. Sin embargo, si se trata de algo que podemos elegir seguir o no, entonces no hay una razón última en la realidad para adherirse a un principio ético.

La moral y la ética son intrínsecamente dependientes de los individuos. Podemos evaluar la moralidad de una acción en función del bienestar, por ejemplo, porque es una premisa que podemos acordar para evaluar las acciones, de acuerdo a nuestra psicología. Sin embargo, esta premisa carece de un sentido último; es un principio que se busca por consenso, ya que la mayoría busca el bienestar. A pesar de que podamos juzgar una acción como inmoral según este criterio, resulta difícil impedir que, en determinadas circunstancias, los individuos opten por lo que se consideraría moralmente correcto según el criterio establecido. Por lo tanto, debemos esforzarnos en evitar que tales situaciones se produzcan en primer lugar. Esto es relevante porque hoy en día se presta una atención especial a situaciones morales extremas, pero estas no socavan la importancia del principio ético en cuestión. Más bien, el problema radica en que, en esas circunstancias, llevar a cabo completamente el principio ético resulta imposible, en lugar de una supuesta falla en el principio o criterio en sí.

La justificación de lo que llamamos ética y moral no puede trascender al

individuo, ya que todo juicio y valor moral se basa en el individuo. Lo que se considera "correcto" o "incorrecto" depende de un criterio establecido por el individuo. Muchas personas están de acuerdo en que es éticamente censurable matar a otro individuo, pero si se hace en defensa personal, cuando la vida de uno está seriamente amenazada y no existen otras alternativas viables más que matar al agresor, la justificación de esta acción se refiere a la psicología, la biología, las ideas y valores que establecemos y, en última instancia, al criterio subyacente: la búsqueda de la recompensa. No existe una necesidad intrínseca en la realidad para llevar a cabo tal acto; si se lleva a cabo para proteger la vida de otros en una situación específica, y uno no valora su propia vida, la importancia otorgada a esta acción surge de la propia perspectiva, no es un dictamen absoluto de la realidad.

El concepto de negativo o malo es una etiqueta que asignamos a ciertas cosas, pero es un constructo creado por nosotros, basado en nuestras asociaciones. Lo que consideramos negativo varía según quién aplique la etiqueta, ya que depende del criterio individual. Solo podemos determinar objetivamente si algo es negativo o malo en función de un criterio. Sin embargo, el criterio en sí no es objetivo en la realidad, en el sentido de ser una entidad abstracta independiente de los sujetos (como se discute en la segunda parte de esta obra).

La naturaleza en sí misma no es intrínsecamente buena ni mala; estos conceptos son construcciones humanas basadas en asociaciones mentales, que existen únicamente en la mente de los individuos y no tienen una existencia independiente fuera de ella. Nuestra noción de valor se origina en gran medida a través de nuestras asociaciones de cosas, y el valor está íntimamente vinculado a los estados de recompensa. Un objeto o acción adquiere valor cuando se asocia a un estado de recompensa deseado, y estos estados de recompensa son experiencias que existen dentro de la mente de los individuos, no en el mundo externo. Por lo tanto, la naturaleza en sí misma no es intrínsecamente buena ni mala; estas evaluaciones de valor son humanas y subjetivas.

Un ejemplo ilustrativo es el aire. Llamamos aire a un conjunto de gases, y lo consideramos contaminado cuando contiene elementos perjudiciales para nuestra salud. Decimos que es "malo" para nosotros, lo que significa que solo

podemos establecer objetivamente que es malo en función de un criterio que define lo malo como lo perjudicial para el individuo. Sin embargo, el aire contaminado en sí mismo no es intrínsecamente "malo" o "bueno", es simplemente un hecho de la realidad. La valoración es una construcción humana, y el hecho en sí mismo carece de una valencia moral en el mundo exterior.

Asimismo, las valoraciones de lo que consideramos "normal" o "anormal" no tienen una existencia objetiva en la realidad. Los hechos en la realidad carecen de un valor intrínseco; las personas establecen lo que es "anormal" o "patológico" en función de patrones definidos. Estas definiciones son subjetivas y dependen de cómo definimos esos términos. Lo que consideramos "anormal" o "patológico" se basa en las asociaciones que atribuimos a esos términos, que existen únicamente en la mente de los individuos.

Es importante destacar que no tendría sentido calificar a las catástrofes naturales o cualquier otro evento como intrínsecamente "bueno" o "malo". La designación de "malo" o "bueno" refleja cómo tales eventos nos afectan y se basa en nuestra percepción subjetiva de su impacto en nuestras vidas.

Desde la perspectiva de la realidad objetiva, los eventos son lo que son; los juicios de valor en nuestras vidas son una construcción humana y residen en nuestra mente. En nuestra experiencia perceptiva, cada vez que percibimos algo, como un color o una forma, estamos experimentando un "quale" que se origina en la realidad externa y es procesado por nuestro cerebro. Esto implica una interacción entre la realidad externa y nuestros cerebros. Nuestra percepción es modelada tanto por factores genéticos, en la medida en que ciertas estructuras biológicas han evolucionado para responder a aspectos específicos de la realidad, como por la experiencia adquirida a lo largo de la vida.

En este sentido, podría decirse que el mundo o la realidad externa se expresa a través de nuestros cerebros, tanto por influencia genética como por las experiencias con el entorno. Los sujetos construyen su experiencia de las emociones, los valores, lo estético y lo moral, dado que estos aspectos dependen de estados cerebrales que no implican entidades en la realidad objetiva, pero que reflejan la realidad tal como la percibimos. Esto no implica

que la realidad dependa de nosotros y solo exista cuando la percibimos, sino que la expresión de la realidad en nuestros cerebros es la forma en que se manifiesta para nuestras vidas. Sin embargo, las emociones y sentimientos que experimentamos provienen exclusivamente de nuestras mentes. Por ejemplo, cuando observamos una obra de arte, lo que percibimos es la luz que incide en nuestra retina. Los sentimientos y emociones que experimentamos al contemplar esa obra no están inherentemente presentes en la luz que emana de la obra en sí; en cambio, surgen de la interpretación y procesamiento en nuestro cerebro, y no todos los individuos experimentan las mismas emociones ante una misma obra de arte. Las respuestas emocionales varían, algunos pueden sentir indiferencia, agrado, aburrimiento, desagrado, entre otras reacciones.

La coincidencia en la percepción de algo como "bello" podría explicarse en parte por el hecho de que todos los individuos poseen sistemas nerviosos que funcionan de manera similar. Además, la influencia cultural y social también puede llevar a que muchos compartan un criterio de belleza bastante similar. Sin embargo, incluso si se considera que la belleza es una propiedad que surge de una combinación particular de estímulos visuales, aún queda por responder por qué algunas personas encuentran algo bello y otras no, si la belleza se origina directamente en el mundo exterior.

La respuesta a esta pregunta radica en que, en última instancia, la belleza es subjetiva y depende de la mente de cada individuo. La percepción de la belleza surge de la interpretación y el procesamiento en el cerebro de un individuo particular. La belleza no es una propiedad intrínseca de los objetos o estímulos en el mundo exterior, sino una cualidad que se genera en la mente de cada observador. Incluso si se considera que la belleza surge de la combinación de puntos discretos de luz, la apreciación de esa belleza es subjetiva y depende de la interpretación individual.

La valoración de aspectos de la realidad es, por lo tanto, intrínsecamente relativa, ya que depende de la percepción y el procesamiento individual. En este sentido, la valoración no es necesariamente absoluta, sino relativa a la percepción y la apreciación de un individuo particular. Si bien la relatividad puede disminuir si todos los individuos comparten una percepción similar, la noción de belleza sigue siendo relativa y dependiente de la entidad que

percibe, en lugar de ser una propiedad objetiva e independiente de la mente observadora.

El valor que otorgamos a lo que consideramos bello, bueno, malo, moral o inmoral es intrínsecamente relativo a la perspectiva de un sujeto individual. Estos juicios de valor dependen de un criterio que cada individuo establece, y este criterio es personal y subjetivo, no objetivamente percibido en la realidad externa. Incluso si varios individuos comparten un criterio similar, como la búsqueda de la recompensa, cada uno puede experimentar recompensa a partir de cosas diferentes, lo que lleva a valorar cosas de manera diferente. A pesar de que se pueda definir un parámetro general que describe lo que generalmente conduce a estados de alta recompensa, aún existen múltiples caminos individuales para alcanzar estos estados. Como resultado, los individuos pueden coincidir en lo que es beneficioso para todos, pero sus evaluaciones pueden diferir según las formas individuales en que logran esos estados de recompensa.

Cuando muchas personas coinciden en que algo es "malo" o "incorrecto", esto generalmente se debe a la similitud en sus sistemas nerviosos y experiencias compartidas, que influyen en la formación de un criterio compartido de lo que es "malo" o "incorrecto". Sin embargo, afirmar que un valor es absoluto, como la creencia de que "el fin no justifica los medios" o que "matar es incorrecto", puede tener implicaciones que impiden que se realicen acciones que, según el criterio de beneficio en una situación particular, serían consideradas correctas. Esto subraya la relatividad de los valores morales y éticos, ya que lo que es considerado moral o correcto puede variar según las circunstancias y el criterio individual.

El término "deber" se refiere a la idea de que existe una imposición interna o externa que nos obliga a realizar ciertas acciones. Esta imposición puede derivar de elementos internos, como nuestras propias evaluaciones y creencias, o ser impuesta por factores externos. Sin embargo, también existe la concepción del "deber" como una noción abstracta en la realidad que debe ser obedecida. En última instancia, esta noción abstracta no tiene existencia independiente en la realidad, ya que esta carece de un propósito o códigos de conducta intrínsecos. Tales conceptos dependen de un criterio establecido por un sujeto y residen en la mente de ese individuo, no tienen una existencia

independiente en un nivel último. En este sentido, el "deber" moral o ético no existe como una entidad objetiva en la realidad, sino que es una expresión de las asociaciones generadas por individuos; es subjetivo.

Nuestros juicios morales se basan en nuestros criterios, que a su vez dependen de nuestras asociaciones de ideas, creencias y valores, en lugar de estar fundamentados en las emociones. Las emociones pueden considerarse más como reacciones o manifestaciones de nuestros valores, ideas y creencias en relación con la realidad. Cuando estos aspectos se reflejan en la realidad, pueden desencadenar emociones.

La existencia de excepciones a las nociones éticas absolutas refleja la construcción subjetiva de esas nociones por parte de las personas, que dependen de su psicología y naturaleza según un criterio. Por ejemplo, uno puede considerar que matar es incorrecto, pero en una situación de defensa personal, donde no existen alternativas y se busca proteger la propia vida, uno podría no considerarlo incorrecto, ya que la vida personal representa un valor mayor en ese contexto. Esto resalta la naturaleza subjetiva de las nociones éticas y cómo dependen de las circunstancias y el criterio individual.

La cuestión en cuestión se centra en la justificación de la búsqueda del valor máximo. Se podría argüir que esto implica, en la realidad, una regla a seguir. Sin embargo, la realidad carece fundamentalmente de razones para hacer A o B, ya que carece de propósitos intrínsecos. Entonces, surge la pregunta de cómo se establece el criterio para posibles excepciones. Los criterios son, en última instancia, determinados por los individuos. Podríamos afirmar que en un caso X, la regla cambia y una acción específica sería incorrecta si perseguimos un objetivo determinado, o en base a un criterio particular que dicta tal condición. Pero este objetivo es perseguido por el individuo, ya que la realidad carece de objetivos intrínsecos. En la realidad, no existen criterios ni propósitos fundamentales. En última instancia, llegamos a un límite que simplemente "es", sin ningún propósito inherente; todo lo demás es una consecuencia de lo que es, no un fin en sí mismo.

Sin embargo, considerar un acto como intrínsecamente bueno o malo, independientemente de los individuos y sus valores (considerado como una entidad abstracta separada de uno mismo), podría servir como justificación para que un individuo (aunque no necesariamente) imponga su noción de lo

que es bueno o malo a otros, sin importar la opinión de los demás individuos. Esto podría ser la base de la moral de un dictador o un déspota. La relativización también podría llevar a la idea de que los actos considerados negativos por algunas personas forman parte de la cultura de un grupo en particular y no son inherentemente buenos ni malos, sino que son considerados buenos para esa cultura en particular, aunque para otros puedan ser percibidos como negativos. Además, es cierto que los actos que son beneficiosos para unas personas pueden ser valorados como negativos por otra cultura, y si se intenta imponer un cambio por la fuerza, esto puede resultar en un impacto negativo en las personas afectadas. En última instancia, solo podemos evaluar si un acto es bueno o no en función de un criterio.

Por ello, la noción de que "matar está mal", ya sea de manera absoluta para todos los casos o solo en circunstancias específicas, no encuentra una justificación última en la realidad, ya que no hay una razón intrínseca en la realidad para seguir o no seguir dicha regla, debido a la carencia de propósitos fundamentales. En los propósitos individuales encontramos razones para realizar acciones, pero en última instancia nos enfrentamos a un límite que involucra el criterio de las elecciones de cada individuo, y como tal, no puede ser elegido. En última instancia, las causas de tales criterios simplemente "son", sin razones más allá de ellas. Si un individuo persigue un objetivo particular, puede establecer si algo está bien o mal en función de ese objetivo, pero el objetivo es determinado por el individuo, aunque no la razón última o el criterio último, donde todo lo demás es una consecuencia. La pregunta fundamental, entonces, es si sería apropiado imponer un criterio individual de lo que está bien o mal para todos los sujetos, independientemente de sus objetivos o propósitos particulares.

Podemos señalar que existen pautas para manejar estos principios absolutos, de modo que ante situaciones específicas, estos principios se apliquen de manera particular o no se apliquen en absoluto. No obstante, es importante subrayar que las reglas son establecidas por los individuos, y estas reglas son equivalentes a criterios. En la realidad, no existen criterios per se; estos dependen de las asociaciones mentales de cada individuo, ya que la realidad carece de propósitos fundamentales.

Un individuo puede establecer como principio absoluto la premisa de "no

matar" y también afirmar que el "fin no justifica los medios". Sin embargo, surge la cuestión de si estaría moralmente justificado matar a una persona en ciertas circunstancias. Por ejemplo, si un individuo retiene como rehenes a un grupo de personas y está a punto de matar a todos ellos con un arma, a menos que se lo mate primero, ¿sería admisible que el fin justifique los medios? En este contexto, ¿es verdaderamente "incorrecto" matar al individuo?

La verdad es que nada es "verdaderamente" correcto o incorrecto en el sentido de que estas valoraciones existen únicamente en las mentes de los individuos. En la realidad, las cosas no están sujetas a juicios éticos o morales intrínsecos; su moralidad o ética depende de las asociaciones mentales individuales. En el caso mencionado, uno puede establecer como criterio que en ese contexto particular se justifica el acto, pero esto puede afirmarse objetivamente a partir de un criterio o condicional, por ejemplo, si se busca maximizar el bienestar general.

En este caso específico, uno podría proponer una regla que indique la minimización del mal posible, lo que llevaría a la conclusión de que no estaría moralmente incorrecto matar al individuo, ya que el acto de matar estaría justificado por los fines perseguidos.

En este caso, lo que resulta relevante no es tanto el principio en sí, sino las razones subyacentes que garantizan la adhesión a cierta forma de actuar o no. Siempre existe la posibilidad de encontrar situaciones donde principios como "no matar" o "el fin no justifica los medios" encuentren excepciones, y los individuos establecen otros criterios según las circunstancias, a los que denominamos reglas. Una pregunta que surge es: ¿por qué nuestra mente considera inaceptable el acto de matar?

Cuando se sostiene que "el fin no justifica los medios", es pertinente cuestionar por qué se sostiene este principio. Al indagar en esto, nos adentramos en el terreno de los criterios personales, que en última instancia carecen de una justificación en la realidad y dependen del individuo en cuestión, ya que la realidad carece de conceptos absolutos de lo malo o lo bueno.

Sin embargo, se podría argumentar que seguir esta regla es beneficioso en términos prácticos, es decir, lo que consideramos "malo" es aquello que

causa perjuicio a los individuos, y lo contrario, "bueno", es lo que beneficia a los sujetos. Por lo tanto, los términos "bueno" y "malo" representan realidades basadas en hechos sobre la psicología humana, pero no tienen una existencia objetiva en la realidad, más allá de nuestra percepción individual.

El lenguaje a menudo nos conduce a esta confusión, ya que parece implicar que lo "bueno" o lo "malo" existen como entidades objetivas en la realidad, independientes de los individuos.

Dado el ejemplo previamente mencionado, uno podría preguntarse si, en el caso de un individuo con un detonador de una bomba a punto de explotar y causar la muerte de múltiples personas, sería incorrecto matarlo si se tiene la oportunidad de evitar que active la bomba y salve las vidas de muchas personas. En esta situación, ¿no justificaría el fin, que es salvar vidas, el medio de matar al individuo?

En efecto, en la realidad no encontramos una respuesta intrínseca al por qué sería incorrecto justificar los medios mediante los fines, ya que la realidad carece de un "por qué" fundamental en última instancia, debido a su falta de propósito inherente (como se discutió previamente). En última instancia, la razón de por qué algo es así resulta ser puramente arbitraria, ya que la única necesidad proviene del individuo a través de su criterio, el cual es establecido por el sujeto. Este criterio puede consistir en lo opuesto, si el individuo así lo determina, es decir, que el fin sí justifica los medios si así lo decide.

Incluso si afirmamos que, independientemente del criterio, una acción siempre resulta de carácter ético o no (como buena o mala), en realidad no escapamos de la noción del criterio, ya que para establecer lo que es ético independientemente del criterio de las personas, necesitamos un criterio de referencia. Lo que podríamos argumentar es que como seres humanos, tendemos a buscar recompensas y estados que nos beneficien, y podríamos intentar establecer un criterio común que se aplique a todas las personas para definir lo que está "bien" o "mal".

Sin embargo, no podemos garantizar un mayor bienestar definiendo lo que es mejor hacer en una situación dada basándonos en cualquier criterio, ya que podríamos llegar a considerar como "bueno" algo que, según la psicología de la mayoría de las personas, es perjudicial para los sujetos. La diversidad de

criterios y la variabilidad de la percepción del bienestar hacen que sea complicado encontrar una definición única de lo que está "bien" o "mal" que sea universalmente aceptada.

No sostengo una relatividad moral en el sentido de que todos los criterios tengan el mismo valor para un individuo. Mi argumento radica en la incorrectitud de considerar una moral absoluta respaldada por entidades abstractas en la realidad, ya que tales entidades, criterios, propósitos y fines no tienen una existencia última en la realidad. Los hechos en sí mismos no pueden ser etiquetados como "buenos" o "malos"; son simplemente hechos. No obstante, esto no significa que yo consideraría que un acto perjudicial hacia un individuo no sea "incorrecto" solo porque en una cultura específica se considere normal. Puede ser normal dentro de esa cultura, pero desde mi perspectiva ética y moral, no sería considerado correcto.

La naturaleza de nuestra psicología podría parecer constante en apariencia. Una persona puede experimentar emociones diferentes ante un mismo hecho debido a las influencias culturales que moldean su percepción. Sin embargo, causar daño físico a alguien generalmente resultará en dolor, independientemente de la cultura en la que se encuentre. Esto se debe a que el sufrimiento humano tiende a ser una experiencia universal, salvo circunstancias excepcionales en las que una cultura específica ha moldeado significativamente la percepción del dolor de sus miembros a lo largo del tiempo.

Considerando esto, puedo ofrecer una opinión más ajustada a la realidad en relación con el dilema de si el fin justifica los medios. En mi enfoque ético, sostengo que si perseguimos un fin que implica utilizar medios moralmente justos, entonces no habrá una dicotomía entre el fin y los medios. En mi planteamiento ético, considero la autoestima y la felicidad como fines, y, de acuerdo a mi criterio particular de ambos conceptos, actuar con la autoestima-felicidad como objetivo implica abstenerse de cometer actos de engaño, coerción, agresión o poner en peligro la vida de otros. La única excepción a esta regla podría ser la legítima defensa en situaciones donde no existen alternativas. En consecuencia, no es apropiado hablar de un fin que justifica los medios cuando los medios contradicen el objetivo supremo, que es el cultivo de la autoestima y la felicidad.

Lo que comúnmente se denomina moral es, en realidad, un concepto concreto que está intrínsecamente vinculado a la autoconciencia y a la búsqueda de recompensas, lo cual influye en la determinación de los objetivos individuales. Sin embargo, la manera en que este proceso se manifiesta en las personas varía significativamente. Algunos individuos encuentran una mayor recompensa en ejercer control sobre otros, mientras que para otros, dejar a los demás en paz es lo que les resulta más gratificante. Dado que las personas persiguen diferentes cosas que les proporcionan recompensas personales, se derivan distintos criterios para lo que consideran ético o moral.

Si bien el sufrimiento humano es universal y no deseado, permitir que ocurra se considera inmoral. No obstante, esta consideración no se fundamenta en nociones abstractas o verdades universales acerca de lo que es moral o correcto. En cambio, la moralidad de cada individuo se basa en su propia definición de lo que es moral y en los fundamentos que utilizan para llegar a esta definición. En este sentido, la moralidad es subjetiva y depende de la perspectiva de los individuos y de cómo funciona su conciencia, lo cual puede ser compartido o no.

No existe una moral abstracta y absoluta que exista independientemente de las personas que la construyen. Aparentemente, la moral depende de lo que cada individuo considere como tal. Sin embargo, surge la pregunta de qué sucede cuando alguien causa daño a otro y justifica su conducta argumentando que puede definirla como moral. En este caso, entramos en el ámbito de la sociedad, la cual debe regirse por ciertas normas para garantizar la convivencia de sus miembros. Si se llega a un consenso en torno a ciertos principios, como la preservación de la libertad individual en una sociedad libre, entonces los individuos deben adherirse a estos principios si desean ser parte de esa sociedad. Hacer daño deliberadamente a otro individuo infringiría la libertad de esa persona, ya que se impondría sobre los deseos del otro. Por lo tanto, los individuos deben respetar principios generales que promuevan el bienestar y la libertad, ya que se ha establecido que estos son preferibles al malestar. Si las acciones de alguien no entran en conflicto con estos principios generales, entonces no habrá inconvenientes con lo que esa persona considere como moral o correcto.

Por otra parte, cuando consideramos que la base de nuestra percepción de

ciertos principios y conductas como morales radica en nuestras emociones, surgen interrogantes acerca de cómo abordar aquellas personas que, en determinadas culturas, infligen daño a otros y no experimentan una sensación de "mal" debido a la influencia cultural y social en la que están inmersas. Las respuestas emocionales y los sentimientos que experimentamos dependen de las evaluaciones que realizamos sobre las situaciones. En otras palabras, nuestras emociones y sentimientos son el resultado de nuestras valoraciones de los hechos y las condiciones específicas. Esto implica la existencia de asociaciones entre un hecho y nuestras emociones y sentimientos, ya que las emociones y sentimientos se activan a través de las asociaciones que el hecho en cuestión evoca, dado que estos estados están vinculados a ese hecho.

Estas valoraciones dependen de las asociaciones individuales que cada persona mantiene, es decir, las conexiones que han establecido entre diferentes elementos. Si bien las emociones pueden preparar la conducta (aunque la alegría podría ser una excepción), los sentimientos nos proporcionan una guía sobre el grado de recompensa que ciertas situaciones pueden generar. Sin embargo, según mi perspectiva, el criterio para determinar lo moral se basa en la recompensa en lugar de en los sentimientos en su mayoría. Es decir, no se trata de los sentimientos que no constituyen estados de recompensa en sí, ya que la motivación última de nuestra conducta está en la búsqueda de recompensas, muchas de las cuales pueden ser descritas como estados de recompensa. Por lo tanto, lo que es moral depende de hechos y objetos que están asociados a estados de recompensa, los cuales son buscados debido a su capacidad para generar recompensa en el individuo.

Un sujeto puede asociar un hecho u objeto específico con un estado de recompensa, pero es importante señalar que esta recompensa puede ser inmediata y a corto plazo, mientras que, a largo plazo, la búsqueda constante de este hecho u objeto puede conducir a estados de insatisfacción y sufrimiento. Algunas cosas pueden generar recompensa, pero no necesariamente conducen a niveles elevados de recompensa, como la autoestima y la felicidad.

Cuando un individuo prioriza lo que le recompensa de manera inmediata, sin considerar necesariamente la obtención de estados de recompensa más elevados, pueden surgir situaciones en las que ciertos actos que podrían

considerarse atroces, como la mutilación de niños y mujeres en determinados países y por motivos culturales o religiosos, sean justificados desde la perspectiva de ese individuo. Esto se debe a que la búsqueda de recompensa está estrechamente relacionada con las asociaciones y creencias específicas de cada persona. Si un individuo no encuentra recompensa asociada a tales actos en algún grado, es menos probable que los cometa. Sin embargo, para ese individuo, abstenerse de cometer estos actos puede generar un estado de insatisfacción debido a las ideas y asociaciones a las que ha sido expuesto, como las creencias culturales o religiosas en cuestión.

Esta cuestión será explorada en las proposiciones siguientes. El dilema se plantea cuando consideramos la posibilidad de adoptar un relativismo cultural o social en el que lo que recompensa sea la norma, independientemente de si implica estados de recompensa elevados. Esto no parece proporcionar una solución satisfactoria para la tarea de establecer un criterio de lo que debe considerarse correcto en un contexto socio-político, especialmente en relación con instituciones como el Estado. Sin embargo, es importante destacar que las víctimas de estos actos casi siempre experimentarán dolor, malestar y sufrimiento, lo cual no es relativo y se basa en nuestra naturaleza humana. La pregunta que surge es si esta observación es una justificación suficiente para determinar lo que es "correcto" o "incorrecto".

El conocimiento de que existen acciones que pueden llevarnos a estados de recompensa más altos o más bajos, e incluso a nuestra propia destrucción a largo plazo, a pesar de proporcionar recompensas inmediatas, es un paso crucial para potenciar las primeras. En este sentido, la moral y el sentido de propósito no son entidades abstractas que existen fuera del individuo en última instancia; en su lugar, dependen de los individuos y de lo que les resulta gratificante. Uno podría argumentar que estas cuestiones deberían ser consideradas desde una perspectiva pragmática, basándose en un criterio. Sin embargo, ¿es posible separar teoría y práctica y actuar de manera contradictoria?

Uno podría sostener que evitar el sufrimiento de los demás es un acto moral, pero no porque exista una verdad absoluta que lo dicte, sino porque conlleva beneficios para nosotros. En cuanto a los derechos, algunos argumentan que no existen y que son invenciones. Otros, por otro lado,

argumentan que estas invenciones son útiles y no deberían ser descartadas. Sin embargo, es importante tener en cuenta que esta cuestión puede tener graves consecuencias a nivel político y en las relaciones humanas. Lo que no existe independientemente de uno es el criterio específico de derechos que uno sostiene, pero lo que se asocia con la noción de "derecho" puede, en efecto, existir fuera de uno, independientemente de uno. Por ejemplo, las características de un objeto que uno considera bello pueden existir independientemente de uno. Sin embargo, en el caso de los derechos, dado que generalmente se refieren a los seres humanos y su comportamiento, si no hubiera seres humanos, no habría nada asociado a "derecho" independientemente de los sujetos, ya que los derechos están vinculados intrínsecamente a la existencia de seres humanos. En resumen, el criterio de derecho no existe fuera de la mente del sujeto, pero lo que está asociado a los derechos puede existir de manera objetiva e independiente de las opiniones individuales.

Se han propuesto diversos derechos fundamentales, como el derecho a la vida, la libertad, la búsqueda de la felicidad y la propiedad, aunque en muchas ocasiones se ha carecido de justificaciones sólidas para respaldar el respeto de estos derechos, o las justificaciones existentes han sido insuficientes. Por ejemplo, se argumenta que el derecho a la propiedad es necesario para garantizar la supervivencia de una persona, lo cual es cierto, pero esto no implica que todos deban ejercer este derecho en su máxima expresión. Una persona puede mantener la vida de otro a la fuerza y mantenerlo en cautiverio, lo cual también puede aplicarse al derecho a la vida y la libertad. De igual manera, la propiedad absoluta no es necesaria para asegurar la subsistencia de una persona. También se ha argumentado que la propiedad está relacionada con la búsqueda de la felicidad, pero es importante señalar que no todas las acciones que conducen a la felicidad requieren la posesión de grandes propiedades, como vivir en una mansión, por ejemplo. Desde esta perspectiva, uno podría argumentar que ciertas acciones deben ser negadas a las personas y otras deben ser impuestas coercitivamente.

Mi planteamiento es que en esencia, se debe considerar la noción de altos estados de recompensa como la principal guía para evitar este tipo de conflictos y perturbaciones del derecho de propiedad, como mencionaré a continuación. La negación del derecho de propiedad, excepto en las

excepciones acotadas que menciono, va en contra de estos estados de recompensa y, por lo tanto, está en oposición a alcanzar lo máximo que podemos obtener en la vida, ya que ningún otro argumento, deseo individual, necesidad o ideología puede superar la naturaleza humana en términos de motivación. Puede ser que una persona prefiera una recompensa en un momento específico en lugar de otra que resultaría en un estado de recompensa más duradero a largo plazo, pero esto no cambia el hecho de que una recompensa implica un estado de mayor recompensa que la otra en un tiempo determinado.

La concepción de los derechos que favorece al individuo debe centrarse en los altos estados de recompensa. Podemos desarrollar una noción de derechos que se aplique a todos los seres vivos, lo que nos llevaría a concluir que es inapropiado alimentarnos de otros animales, ya que también poseen ciertos derechos. Sin embargo, si esta restricción obstaculiza la búsqueda de recompensas de alto valor, que es el máximo objetivo de uno, entonces debemos abogar por la defensa del individuo (aunque no afirmamos necesariamente que esta restricción sea la causa).

Como se ha señalado anteriormente, es común escuchar en la actualidad la idea de que los derechos son una ficción, que no existen en sí mismos, sino que son creaciones humanas, dependientes de las concesiones y permisos otorgados por un Estado. Sin embargo, esto depende en gran medida de cómo definimos el concepto de derecho. Los derechos existen independientemente de las opiniones individuales en un momento particular, si los entendemos como una expresión de posibilidad. ¿Posibilidad de qué? En este contexto, se refiere a la capacidad de utilizar espacios y objetos para fines personales, lo que constituye el derecho de propiedad.

Siguiendo el criterio de que un derecho implica una posibilidad, y considerando que el derecho de propiedad implica la capacidad de utilizar espacios y objetos para fines personales, podemos afirmar que este derecho existe, independientemente de las opiniones de un individuo en un momento específico.

Consideremos ahora los derechos que comúnmente se mencionan. Estos derechos implican una posibilidad, que generalmente se entiende como la

capacidad de actuar. Aunque existen algunas diferencias en esta interpretación, si concebimos el derecho de esta manera, entonces los derechos existen, dado que las personas llevan a cabo acciones constantemente para lograr sus objetivos. Esto no se desvanece por completo, ya que si alguien impide a otra persona actuar, se requiere la capacidad de actuar para negar esa restricción. Por lo tanto, podríamos afirmar que el derecho a la vida, por ejemplo, es la capacidad de llevar a cabo acciones específicas destinadas a preservar la propia vida. El derecho a la búsqueda de la felicidad se refiere a la capacidad de emprender acciones dirigidas a aumentar el disfrute, el bienestar y la satisfacción en la vida, lo cual incluye estados de recompensa elevados.

El supuesto "derecho a la libertad" podría parecer redundante bajo el criterio previamente mencionado, ya que tanto el derecho como la libertad se refieren a la posibilidad de realizar acciones. Ambos términos implican la capacidad de llevar a cabo acciones, lo que a su vez se relaciona con la búsqueda de estados de recompensa elevados. En un contexto sociopolítico basado en la defensa del individuo como medio para permitir la obtención de recompensas de alto valor, la única obligación de terceros hacia el individuo y viceversa es negativa. Esto significa que no se requiere que se realice una acción positiva, sino que no se debe obstruir a otros en su búsqueda de mantener sus vidas y perseguir sus objetivos.

Ahora bien, podemos simplificar los llamados derechos a la vida y a la búsqueda de la felicidad en un solo derecho fundamental, que sería primordial o incluso único. Para comprender esto, consideremos la noción de propiedad. Desde mi perspectiva, la propiedad es de suma importancia, ya que implica la utilización de objetos y espacios para alcanzar nuestros objetivos. En esencia, poseer algo significa que ese algo se destina a nuestros propios fines (según mi criterio), y sin esta noción de propiedad, la consecución de estados de recompensa resulta imposible.

Cuando reflexionamos sobre el derecho de propiedad, lo que realmente estamos contemplando es la capacidad de utilizar espacios y objetos para nuestros fines personales. La acción, en su esencia, requiere un espacio donde se lleva a cabo y a menudo implica la utilización de objetos con fines específicos. Por lo tanto, la acción presupone la facultad de utilizar ciertos

espacios y objetos para nuestros fines personales, y esta capacidad de usar espacios y objetos en función de nuestros propios fines se relaciona con la idea de propiedad. En resumen, actuar implica el uso de espacios y objetos con el propósito de alcanzar objetivos personales, lo que a su vez se vincula con el derecho de propiedad.

Así, cuando se cuestiona o minimiza el derecho de propiedad, en realidad se está negando la capacidad de actuar. La noción previa de propiedad está intrínsecamente ligada a la idea de derecho como posibilidad.

El derecho esencial al que se pueden reducir los demás derechos, o incluso considerarlos simplemente como manifestaciones de este, es el derecho de utilizar espacios y objetos para nuestros fines personales. La propiedad no desaparece por completo; como mencioné anteriormente, si alguien impide a otro actuar o utilizar espacios y objetos para sus fines, la persona afectada debe poder actuar y utilizar espacios y objetos con ese propósito. Es posible negarle este derecho a alguien, pero el derecho de propiedad y su defensa en el ámbito político implican respaldar al individuo cuando se le niega su propiedad.

Sin embargo, este derecho tiene sus limitaciones en situaciones donde se comprometen estados de recompensa elevados, como se discutirá posteriormente en el contexto de la resolución de conflictos. La vida de los menores se protege en la medida en que se extiende la propiedad de sus tutores, la cual está sujeta a protección, y se interviene en casos extremos en la resolución de conflictos.

Cuando realizamos acciones, esencialmente estamos empleando determinados espacios y objetos para alcanzar nuestros objetivos. Si se nos niega la capacidad de utilizar ciertos espacios y objetos para nuestros propios fines, nuestra capacidad de llevar a cabo cualquier empresa se vería gravemente comprometida. De hecho, sin la noción de propiedad, la base de todos los demás derechos se desvanece; todo converge en la propiedad.

El derecho a la propiedad implica la capacidad de adquirir el control de ciertos espacios y objetos, donde "adquirir" significa que un espacio y objeto pasan a ser utilizados para nuestros propios fines. Para que esto sea posible, uno debe partir de una propiedad previa, ya que no se pueden realizar

acciones sin que alguien tenga algún grado de propiedad sobre los recursos involucrados. Si el Estado o cualquier otra entidad permite a los individuos actuar y llevar a cabo acciones para preservar sus vidas y buscar estados de recompensa elevados, o si no lo hace, esto no afecta la existencia de los derechos. En otras palabras, los derechos no dejan de existir, y las acciones siguen siendo parte de la realidad, independientemente de si los sujetos pueden o no actuar para alcanzar sus objetivos.

Esta concepción de los derechos, entendida como posibilidad y propiedad, y la defensa de estos derechos en el contexto sociopolítico, pueden considerarse como manifestaciones del deseo de un individuo de buscar estados de recompensa elevados y de protegerse si se les niega. Los criterios de los derechos no existen como entidades independientes, separadas de los individuos que los conceptualizan, y carecen de justificación en la realidad que no esté arraigada en la percepción y acción de los sujetos. Uno podría argumentar que los derechos reflejan la psicología de los individuos, ya que a menudo representan conceptos que promueven el bienestar, por ejemplo. Sin embargo, existen ciertas condiciones en la realidad que podemos considerar como esenciales para la supervivencia de un individuo, como la capacidad de acceder a alimentos. Uno puede establecer como un derecho la posibilidad de que una persona pueda obtener alimentos por sí misma o en colaboración con otros, y si se garantiza este derecho, se establece una condición fundamental para la existencia, al tiempo que sanciona, en una sociedad, cualquier intento de individuos de limitar esta posibilidad a otros.

El derecho puede ser concebido como una condición fundamental para la existencia, según este enfoque. Sin embargo, surge un problema con la noción de derechos cuando se utiliza un criterio específico, ya que podría llevar a conflictos cuando se impone dicha concepción, dado que la imposición es un elemento inherente a la noción de derecho, y esto puede entrar en conflicto con la posibilidad de que otro individuo actúe en función de sus propios fines, lo que implica la posibilidad de utilizar ciertos espacios y objetos. Lo que una persona considera como derechos para un individuo puede diferir de lo que otra persona considera como derechos. En algún punto, los criterios de ambas partes pueden entrar en conflicto.

Las personas orientan sus vidas de acuerdo con sus propios criterios y

metas. Los altos estados de recompensa no necesariamente requieren muchas de las nociones de derechos que se han establecido, ya que estas nociones pueden limitar la búsqueda de recompensas, ya que a menudo implican criterios específicos. Muchos consideran que estos derechos existen en la realidad, independientemente de las perspectivas individuales, pero, en esencia, se refieren a construcciones sociales que no necesariamente reflejan elementos objetivos de la realidad.

Cuando menciono "objetos", es importante comprender el papel que desempeña la información en este contexto, en particular, la información personal de un individuo, como su nombre, dirección y actividades. Esta información, en la vida cotidiana del individuo, se utiliza en primer lugar por el propio individuo, pero proviene principalmente de la propiedad del individuo o, en el caso de un menor, de la propiedad de sus tutores legales. La posesión de esta información se basa en el uso específico de la propiedad del individuo y, por lo tanto, cualquier utilización de esta información por parte de terceros cuyos fines sean contrarios a los del individuo propietario de la información podría considerarse una violación de su propiedad.

Esta cuestión de la información personal se vuelve relevante en casos de difamación, por ejemplo. Uno podría argumentar que se puede utilizar la información personal de alguien como una medida para establecer una defensa o proteger a alguien de un conflicto previamente establecido por la persona propietaria de la información. Aunque la persona en cuestión pueda no estar de acuerdo con la utilización de su información personal, esto podría ser visto como un acto de autodefensa o defensa de otros en respuesta a un conflicto inicialmente instigado por la persona propietaria de la información. En última instancia, esto se considera una forma de utilizar la información personal de un agresor y sus cómplices en función de la defensa.

En efecto, hemos establecido que la moral y la ética pueden fundamentarse en elementos que representan relaciones tanto en la realidad objetiva como en conceptos abstractos inexistentes en esta misma realidad. No obstante, el criterio que sustenta dicha moral siempre es establecido por el individuo. Un aspecto crucial que ha perdurado a lo largo de la historia es el cuestionamiento acerca del criterio individual que rige las acciones de una persona, con la premisa de que todo criterio se encuentra fundamentado en la

obtención de una recompensa.

Este dilema se manifiesta particularmente cuando un individuo, al actuar basándose en su propio criterio, obstaculiza la posibilidad de otro individuo de utilizar ciertos espacios y recursos para sus propios fines. En algunos casos, podríamos incluso afirmar que se niega la oportunidad a un sujeto de actuar de acuerdo con sus propios objetivos. Aquí radica la raíz de muchos de nuestros problemas sociales, donde el criterio predominante en las acciones individuales a menudo favorece recompensas de escaso valor y a corto plazo, resultando en consecuencias destrucción y sufrimiento a largo plazo. Este criterio prioriza la imposición sobre la posibilidad de otros individuos de utilizar espacios y recursos para sus fines personales.

A la luz de lo expuesto, parece que nuestros valores morales tienen su origen en la naturaleza de nuestra biología, siendo la recompensa el criterio último que subyace en la toma de decisiones. Esta recompensa puede ser identificada a través de la reflexión y la observación de la realidad. Gracias a nuestro pensamiento y nuestra capacidad de analizar el entorno, somos capaces de identificar aquello que nos brinda bienestar y recompensa, lo cual a su vez determina nuestras metas futuras a través de la asociación de conceptos y experiencias.

Dado que la satisfacción y el bienestar pueden variar considerablemente entre distintos individuos, la noción de individualidad emerge como un concepto de gran relevancia. El bienestar, así como las nociones y metas que constituyen recompensas personales, no necesariamente son uniformes para todos, y, en consecuencia, el bienestar grupal es una concepción abstracta, ya que, como mencioné anteriormente, lo abstracto en sí mismo carece de existencia, y solo las relaciones concretas entre elementos que hacen referencia a la realidad pueden ser consideradas como tales. En el contexto de un grupo o sociedad, lo genuinamente real son los individuos que lo componen.

Sin embargo, esto no implica que no exista algún aspecto universalmente aplicable a todos los individuos, como, por ejemplo, un estado de alta recompensa, como la autoestima. La manera de alcanzar esta autoestima, según mi concepción, se encuentra en lo que uno es capaz de realizar, lo cual suele ser un proceso complejo que distingue a cada individuo de lo que otros

pueden hacer o de lo que uno mismo era capaz de hacer en el pasado. Es fundamental que estas acciones fomenten la vida de uno, en el sentido de que no la perjudiquen de forma inherente o con una alta probabilidad basada en dicha acción. Además, estas acciones no deben provocar un predominio de sufrimiento y malestar, ya que el propósito es alcanzar un estado de disfrute asociado a ellas.

En el caso de actividades que, a pesar de su complejidad, conllevan la destrucción de la vida de uno, la recompensa no se manifiesta a largo plazo y, por lo tanto, no es congruente con la búsqueda de altos estados de recompensa. Aunque pueda existir alguna recompensa en estas acciones, carece de sentido actuar en función del criterio de altos estados de recompensa cuando estas acciones van en contra de la máxima recompensa posible. Es preferible optar por acciones que, aunque presenten ciertos riesgos, preserven la vida de uno, sean favorables para ella y eviten su destrucción. Las personas pueden llevar a cabo actividades que involucran ciertos riesgos, siempre y cuando estas actividades no conlleven una destrucción inherente de la vida sin alternativas prácticas.

No me refiero a la promoción de la vida de otros necesariamente. Por ejemplo, sobrevivir en una isla desierta no implica necesariamente promover la vida de otros. Esta observación también es aplicable a la noción de felicidad, así como a la autoestima. La felicidad conlleva valores que están en armonía con la propia vida y que contribuyen a la misma. En otras palabras, mi concepción de la autoestima se refiere a un estado de gratificación que está vinculado a las acciones complejas que uno puede emprender, distantes de las capacidades de los demás y que benefician la propia existencia.

La felicidad, por otro lado, implica un estado de recompensa relacionado con aquellas cosas que no necesariamente están vinculadas a las habilidades individuales, pero que proporcionan satisfacción. Sin embargo, es importante destacar que, en última instancia, se requiere un nivel de autoestima, ya sea de manera directa o indirecta, para alcanzar estas cosas que contribuyen a la felicidad.

Es fundamental distinguir, como discutiré más adelante, entre actuar en concordancia con el cultivo de la autoestima y la felicidad, y actuar en busca de la máxima recompensa posible dadas las circunstancias. En este último

caso, puede suceder que las consecuencias de la acción con miras a tal recompensa pongan en peligro la propia vida. Sin embargo, en situaciones límite, uno podría considerar que esta opción genera la mayor recompensa personal. Por ejemplo, si uno arriesga considerablemente su vida para salvar a sus hijos en una situación de peligro (consultar los planteamientos en los que menciono casos extremos).

A mi juicio, la autoestima y la felicidad representan los estados de recompensa más elevados que un ser humano puede experimentar. Podemos considerar que esto se ha desarrollado en el curso de la evolución como parte de nuestra naturaleza. Aquello que uno puede hacer para favorecer su propia vida, como garantizar las oportunidades de supervivencia y reproducción, se asocia a un estado de recompensa que se ha arraigado en nuestra estructura biológica.

Alternativamente, podemos analizar cómo, durante nuestro desarrollo y en el presente, establecemos conexiones rápidas con conceptos como supervivencia, jerarquía, integración social, novedad, y otros aspectos. En este caso, la autoestima se refiere a las acciones complejas que uno puede llevar a cabo en relación con estos aspectos, y representa la recompensa por alcanzar un determinado nivel de supervivencia, jerarquía, relaciones sociales, y similares. Vale la pena resaltar que, en lo que respecta a la asociación con la noción de jerarquía, lo crucial es la habilidad o capacidad para lidiar con los desafíos que surgen de ocupar ciertas posiciones en jerarquías socioeconómicas o sociales, por ejemplo.

En lo que respecta a las acciones más complejas que generan satisfacción y están relacionadas con el beneficio de la propia vida, encontramos una conexión con elementos primordiales de nuestra naturaleza. Estos elementos se han moldeado a lo largo de la evolución y se han consolidado en nuestro desarrollo como seres humanos. Se manifiestan en un aumento de las probabilidades de supervivencia, mejoras en las probabilidades de reproducción y otros aspectos relacionados.

Es importante destacar que la autoestima no está intrínsecamente ligada al estatus, en el sentido de sentirse superior o tener la creencia de superioridad, ni tampoco a los efectos que puedan derivarse de la jerarquía, aunque biológicamente puedan estar relacionados. En esencia, el propósito de

la autoestima no es determinar quién ocupa una posición superior o inferior en términos de habilidades o conductas específicas. Esta jerarquía es secundaria a la determinación de lo que debe hacerse en busca de estados de recompensa o lo que habilita dichos estados.

Es posible que se establezca una jerarquía de habilidades en un dominio particular, ya que de lo contrario, no sería considerado un logro complejo en comparación con los demás. No obstante, la autoestima puede persistir incluso si todos se encuentran en el mismo nivel, ya que cada individuo posee la capacidad de realizar algo complejo que se diferencia de las habilidades de los demás.

En un nivel más general, el factor crítico es que la jerarquía es secundaria o, se podría decir, solo una parte de la noción completa de autoestima. Esto significa que la autoestima no se fundamenta en juzgar que uno es superior a otro, sino en la capacidad que uno puede desplegar, esencialmente en su capacidad para enfrentar los desafíos de la existencia, y esto se asocia a una recompensa personal. Aunque es posible que alguien caiga en la creencia de su superioridad sobre otros, esto carece de relevancia para la autoestima. En este sentido, el producto final de la autoestima se enfoca en uno mismo.

La autoestima y la felicidad de una persona podrían aumentar en una sociedad donde las personas emitan conductas ejemplares y complejas. Un individuo con autoestima no requiere que otros sean considerados "inferiores" para sentirse "superior". Por ejemplo, no es posible ganar autoestima destruyendo la capacidad de otro, lo que resultaría en el establecimiento de una jerarquía en la que uno ocupa una posición superior. Esto se debe a que no se ha logrado exhibir una conducta compleja o habilidad particular, sino más bien a destruir una habilidad ajena.

Además, en virtud de lo expuesto, una persona con ciertas habilidades complejas no necesariamente se sentirá superior a otra que está desarrollando sus habilidades, simplemente porque ocupa una posición jerárquica superior en ese sentido. Por lo que he mencionado, esto no sería el caso. Incluso sospecho que, en muchos casos, las asociaciones naturales que hacemos entre jerarquía o estatus y recompensa se deben más a la facilidad para obtener otras cosas, como bienes materiales o la eliminación de obstáculos para ciertos propósitos, que a la jerarquía en sí misma.

Cada individuo buscará un ámbito o grupo de áreas particulares donde pueda crear, producir y expresar lo que es capaz de hacer. No obstante, la esencia general de esta búsqueda es la misma para todos: realizar acciones complejas que los distingan de los demás, especialmente en términos de competencia, y experimentar satisfacción y recompensa a largo plazo, lo que en última instancia beneficia sus propias vidas.

No todas las actividades que uno puede realizar, las cuales se distinguen de las que otros pueden llevar a cabo y que en última instancia promueven la mejora de la calidad de vida, generan un nivel uniforme de recompensa y bienestar. En consecuencia, para un individuo en particular, existe una actividad o conjunto de actividades que están más estrechamente asociadas con una recompensa superior.

Es importante destacar que, incluso si ciertas necesidades básicas, como la supervivencia y la reproducción, están satisfechas, descuidar el fomento de la autoestima conduciría a una vida con un menor nivel de satisfacción. La autoestima se manifiesta de manera independiente de ciertos niveles de satisfacción y se presenta como un elemento constante en nuestra experiencia. Puede discutirse si la autoestima tiene una asociación directa con estas necesidades o si su manifestación podría estar relacionada con la configuración de nuestra naturaleza. Sin embargo, la autoestima se manifiesta como una entidad propia sin requerir que se alcance un nivel superior de satisfacción en términos de supervivencia, reproducción, etc., cada vez que se realiza una acción más compleja. Por lo tanto, prefiero afirmar que la autoestima implica la realización de actividades complejas que fomentan la propia vida, sin destruirla. La cuestión crucial radica en que uno puede continuar cultivando la autoestima, ya que detenerse en un punto podría resultar en un menor nivel de recompensa en la vida de uno. En resumen, la autoestima, en conjunto con la felicidad, constituyen estados de máxima recompensa y se manifiestan como tales en nuestra experiencia.

Podemos retroceder en la imaginación hasta los tiempos primordiales y visualizar al cazador más habilidoso de la tribu. Este individuo era el proveedor más destacado de alimentos, contribuyendo de manera significativa a la prosperidad tanto de su propia vida como de su comunidad. Era admirado por sus capacidades y logros, gozando de un alto grado de respeto en su

comunidad. Este cazador exhibía una autoestima notable, independientemente de la admiración de los demás. Su autoestima se basaba en su capacidad para realizar actividades complejas que beneficiaban su vida y la de su comunidad.

Este mismo principio puede trasladarse a los tiempos modernos. La autoestima se cultiva de manera análoga a la del cazador de tiempos remotos, a través de lo que uno puede realizar de forma compleja, distinto de lo que otros pueden hacer y enriqueciendo la propia vida. Esto se logra mediante la creación, la producción, el desarrollo de talentos especiales, la búsqueda de la independencia y el perfeccionamiento de habilidades, entre otros aspectos. En tiempos antiguos, aumentar la autoestima significaba aspirar a ser como el destacado cazador, alcanzar sus logros y capacidades. Hoy en día, el proceso es similar, ya que implica emular a individuos competentes y creativos de nuestra era.

Por otro lado, negar la autoestima en los tiempos del cazador equivalía a destruir los logros y las capacidades, lo que a su vez conducía a una negación de la vida. Quien obstaculizara al mejor cazador en el desempeño de sus tareas estaba negando su autoestima, lo que resultaba en la disminución de la provisión de alimentos para la tribu y, en última instancia, en una disminución de la calidad de vida de todos. El individuo que negaba la autoestima experimentaba una recompensa menor, ya que no se sentía insatisfecho con sus propias habilidades, pero tampoco tenía la recompensa que habría obtenido si hubiera logrado ser como el hábil cazador. Además, la tribu sufría por la falta de alimentos, lo que afectaba su bienestar general.

Este mismo patrón se repite en la sociedad actual. Aquellos que se involucran en actividades que no se basan en el desarrollo de habilidades, sino en la limitación de otros, terminan negando la autoestima, tanto la suya propia como la de los demás. Esto da como resultado una recompensa menor a largo plazo. Estas conductas también reflejan una falta de independencia, lo que a su vez demuestra una carencia de autoestima. En contraste, el hábil cazador de la antigüedad era capaz de lograr cosas por sí mismo y no necesitaba controlar a otros. Era capaz de realizar acciones más complejas y favorecer su vida, lo que se traducía en independencia. La dependencia, el control y la imposición de limitaciones a los demás son contrarios a la autoestima, ya que implican la incapacidad de realizar acciones complejas y habilidades propias. Aquellos

que adoptan este tipo de conductas establecen una relación de dependencia en la que su éxito depende en gran medida de lo que otros pueden hacer, sin desarrollar sus propias habilidades o contribuir al logro de metas personales a través del intercambio de resultados de sus capacidades.

El individuo independiente supera al dependiente en términos de capacidad de acción. El individuo dependiente, en gran medida, se encuentra condicionado por las acciones de otros para satisfacer sus deseos, mientras que el individuo independiente logra la satisfacción de sus deseos mediante el cultivo y desarrollo de sus habilidades y competencias. Además, el individuo independiente también participa en intercambios con otros, aprovechando las capacidades que ha cultivado. Esta relación previa de dependencia es contraproducente para la autoestima.

En contraste, el controlador, aquel individuo que no busca una autoestima elevada, encuentra su satisfacción al ejercer control sobre los demás y al socavar la autoestima de los demás. Esto nos ayuda a comprender el significado de seguir o no seguir los altos estados de recompensa en un contexto socio-político.

Por otro lado, se plantea un problema con los criterios de excelencia y perfección, a menudo considerados como estándares éticos, como el "Arete" en la filosofía griega, en relación a nuestras acciones y objetivos. Estos criterios pueden dar lugar a más sufrimiento y malestar que beneficios, ya que suelen generar insatisfacción constante y presiones para lograr la perfección, lo cual puede superar el bienestar y afectar la capacidad de disfrutar de una actividad. El cultivo de la autoestima no debe conducir a esta dinámica, ya que no implica una búsqueda obsesiva de excelencia o perfección, sino más bien un enfoque en disfrutar de actividades que generen recompensas. La realización de actividades que aporten recompensas debe ser gratificante en sí misma.

Una distinción significativa entre los altos estados de recompensa y conceptos como la excelencia o la perfección es que los primeros se obtienen mediante las acciones realizadas y logros alcanzados, lo que hace que sean más accesibles. En cambio, las nociones de excelencia o perfección a menudo generan expectativas constantes y la búsqueda de más logros, lo que puede llevar a una acumulación de insatisfacción.

Es factible que, bajo ciertas creencias y motivados por recompensas momentáneas de alcance limitado, uno pueda renunciar a la búsqueda de altos estados de recompensa a largo plazo. Este comportamiento a menudo se basa en la influencia de normas sociales y creencias que presentan como correctas ciertas acciones que, en última instancia, no conducen a resultados gratificantes en el largo plazo.

Históricamente, ha sido común que las sociedades promuevan la idea de que hacer lo "correcto" conlleva una recompensa, mientras que lo "incorrecto" está asociado a consecuencias negativas y sufrimiento. Esto puede llevar a la manipulación y la adopción de comportamientos que no necesariamente conducen a altos estados de recompensa a largo plazo. En ocasiones, se ha inculcado la creencia de que favorecer ciertas acciones, incluso si van en contra de los intereses individuales, es lo "correcto", y por lo tanto, se asocia la satisfacción con la realización de estas acciones.

Por otro lado, también puede suceder que se asocie lo que realmente llevaría a altos estados de recompensa con lo "incorrecto", creando así un conflicto interno. Aunque inicialmente se pueda experimentar una sensación de malestar tras llevar a cabo acciones que contradicen los propios intereses, a menudo se busca consuelo en la idea de que se está haciendo lo correcto.

Sin embargo, es importante reconocer que lo que se considera correcto o incorrecto no necesariamente se basa en principios universales, mandatos divinos, sabiduría superior, o verdades inmutables. En muchos casos, estas nociones de corrección han sido elaboradas por individuos a lo largo de la historia y pueden haber sido recompensadas por ciertas razones, lejos de constituir un acceso a verdades absolutas o universales. Por lo tanto, es fundamental que las personas reflexionen y cuestionen estas creencias para determinar si sus acciones realmente las conducen a altos estados de recompensa a largo plazo o si están siendo influenciadas por conceptos erróneos de corrección y recompensa.

En ocasiones, las personas pueden estar motivadas por recompensas que, a pesar de ser inmediatas o de corto plazo, no necesariamente les llevan a estados de alta recompensa en un sentido más amplio. Por ejemplo, el abuso de drogas o el acto de robar pueden estar vinculados a recompensas a corto plazo, pero no contribuyen a una vida caracterizada por altos estados de

recompensa.

Asimismo, la valoración de algo en gran medida y su asociación con altos estados de recompensa no garantiza necesariamente que una persona actúe en consecuencia. En el momento de tomar decisiones y llevar a cabo acciones, intervienen múltiples factores, incluyendo creencias personales, valores, y consideraciones a largo plazo. Por ejemplo, una persona podría desestimar lo que valora si se siente motivada por la creencia en consecuencias negativas a largo plazo, como un posible tormento en el más allá.

Este dilema también puede manifestarse en situaciones relacionadas con la salud, como el caso de una persona hipertensa que se ve tentada por el placer inmediato de consumir alimentos salados. En estas situaciones, la capacidad de enfocar la atención y la concentración en lo que se valora, y de sopesar adecuadamente las recompensas a corto plazo frente a las recompensas a largo plazo, juega un papel crucial en la toma de decisiones.

Es importante distinguir entre los placeres de corto plazo, que son una parte legítima de una vida en busca de altos estados de recompensa, y las acciones que niegan la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa a largo plazo. La cuestión radica en evitar que las recompensas a corto plazo socaven la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa en el largo plazo, como en el caso de una persona hipertensa que abusa de alimentos salados de forma constante.

Los principios morales que a menudo se basan en recompensas mínimas de corto plazo, junto con un pensamiento superficial y sin una identificación precisa de las causas, han sido objeto de intentos de justificación como entidades abstractas en la realidad. Si existiera una entidad abstracta en la realidad que dictara, por ejemplo, "ayuda siempre a tu prójimo" y no pudiera ser objeto de elección, estaríamos obligados a seguirla sin cuestionamiento. Sin embargo, si se trata de un principio que puede ser seguido o no, no existe una justificación intrínseca en la realidad para seguirlo. En última instancia, nos llevaría a cuestionar por qué deberíamos "ayudar siempre al prójimo" y a buscar un criterio que respalde este mandato. No obstante, no podemos continuar indefinidamente buscando criterios de justificación, ya que no tendríamos una base sólida para respaldar dicha búsqueda. Por lo tanto, debe

existir un criterio ético límite que simplemente es.

Un criterio ético como límite en la realidad, que puede ser seguido o no, difiere de una imposición a la que estamos obligados a cumplir sin opciones. Si no hay posibilidad de elección, no habría razón para seguirlo, ya que careceríamos de criterios y justificaciones para respaldarlo. Esto desafiaría la utilidad de cualquier justificación ética basada en entidades abstractas en la realidad, como mandatos o deberes, ya que no cumplirían su función.

El verdadero límite de nuestros criterios éticos es la recompensa inherente a nuestra naturaleza. Estamos obligados a seguir este límite y no podemos elegirlo. Sin embargo, un individuo puede optar por seguir altos estados de recompensa que perduran a largo plazo o buscar recompensas mínimas a corto plazo, lo que puede resultar en destrucción y sufrimiento a largo plazo. Este concepto es esencial para plantear criterios en la resolución de conflictos interpersonales y en las relaciones socio-políticas.

Es fundamental destacar que los seres humanos tienen la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa. Esta posibilidad se refiere al potencial inherente de las personas para crecer y desarrollarse, sin conocer con certeza cuál será el resultado en el futuro. Se trata de reconocer que existe la posibilidad de lograr estados de alta recompensa en la vida de las personas, lo cual puede manifestarse a lo largo del tiempo. Esta perspectiva se enfoca en el potencial humano, ya que la mayoría de las personas tienen la capacidad de aprender, adquirir conocimientos, razonar y generar nuevas ideas. Es probable que la mayoría pueda alcanzar metas utilizando sus habilidades intelectuales y físicas. El logro de estas metas será determinado por acontecimientos futuros, pero en esencia, se reconoce que los seres humanos tienen la capacidad intrínseca para llevar a cabo estas acciones y alcanzar estados de alta recompensa.

Por otro lado, en referencia a la mención de Dios, cuando afirmamos que Dios dio origen al ser humano y al entorno que nos rodea, estamos indicando que en el contexto de la historia de nuestro universo, no se puede considerar otra opción. Dios, en este contexto, no puede escapar de su propia naturaleza y actúa en conformidad con ella, determinando lo que ocurre. De manera similar, los criterios de un individuo influirán en su bienestar o malestar futuro, y no pueden apartarse de su propia naturaleza.

En contraposición, sería incorrecto afirmar que las personas no tienen la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa, experimentar autoestima y felicidad, incluso en situaciones difíciles. Los seres humanos poseen un gran potencial, ya que son capaces de pensar, aprender, tomar decisiones informadas y mucho más, gracias a la capacidad de sus cerebros. Por ende, es esencial explorar hasta qué punto podemos llegar en la vida, reconociendo que solo en el futuro conoceremos el resultado de nuestros esfuerzos y acciones.

Una moral basada en recompensas se funda en la justificación de las acciones a partir de la realidad, es decir, en la medida en que estas acciones encuentran respaldo en elementos existentes en el mundo concreto. La justificación se manifiesta a través de la premisa axiomática de la realidad, que establece que cualquier acto que se desvíe de esta premisa fundamental carece de sentido en términos de su conexión con lo que es verdaderamente real.

La piedra angular de esta perspectiva moral radica en la realidad misma, descartando nociones abstractas que carecen de existencia tangible. No obstante, es importante destacar que la moral está intrínsecamente ligada a la subjetividad de cada individuo, y el criterio anterior, que se enfoca en alcanzar estados de recompensa más elevados, se considera positivo desde la perspectiva última de la preferencia. Esta preferencia se manifiesta en el momento de la toma de decisiones, donde la recompensa asociada a la acción en consideración adquiere un papel fundamental.

Es relevante mencionar que las personas tienen la capacidad de guiar sus vidas de acuerdo a sus propios criterios, independientemente de si estos criterios se relacionan con aspectos de la realidad concreta. Sin embargo, lo que subyace en la noción de "acciones basadas en nociones falsas" es, en última instancia, la recompensa que estas acciones conllevan para el sujeto.

Las cuestiones relativas a la posibilidad de establecer una moral objetiva han sido objeto de profunda reflexión por parte de las personas. En primer lugar, resulta imperativo definir el término "objetiva". Como se ha mencionado previamente, la moral y la ética no se presentan como entidades abstractas que existen de manera independiente en la realidad, desligadas de la esfera de los individuos. Los criterios éticos no tienen existencia fuera de la mente de los sujetos, y en última instancia, no existe un motivo intrínseco en

la realidad que justifique la realización de una acción particular. Por lo tanto, este aspecto no puede considerarse como el elemento objetivo en el contexto de la moral.

En lugar de ello, la moral debe ser entendida como un fenómeno que se vincula tanto a los individuos como a la realidad que les rodea. La moral y la ética emergen de manera objetiva únicamente a partir de un criterio determinado, lo que conlleva el desafío de que dichos criterios, que definen lo moral y lo ético, pueden variar y entrar en contradicción entre distintos individuos. Esta variabilidad y contradicción, en esencia, se origina en lo que cada sujeto percibe como fuente de recompensa, siendo la recompensa el fundamento que da lugar a diversos criterios éticos.

Es importante destacar que no existe una razón última que imponga un criterio de un sujeto sobre otro en nuestras interacciones con los demás en la realidad. Sin embargo, podemos concebir la moral objetiva en un sentido en el que el criterio se base en relaciones de elementos existentes en la realidad, lo que nos permitiría eliminar nociones abstractas que carecen de fundamento en la realidad tangible.

Cuando hacemos referencia a la moral, en realidad estamos hablando de acciones. Se sostiene la existencia de acciones buenas y malas, lo que conlleva la distinción entre actos morales e inmorales. No obstante, es crucial tener en cuenta que la bondad o maldad de una acción puede ser definida de manera arbitraria, en el sentido de que depende de un criterio establecido por un sujeto, como se ha argumentado previamente. La moral, según mi planteamiento, se basa en un criterio que hace referencia a elementos existentes, lo que la exime de consideraciones sobre un "deber abstracto", ya que el "debería" carece de existencia en la realidad en última instancia. Seguir dicho "debería" sin una razón subyacente implica, de hecho, actuar conforme a una construcción mental de algún sujeto, en lugar de seguir el criterio último del individuo: la búsqueda de la recompensa.

Los actos, en esencia, constituyen el comportamiento observable de un individuo en la realidad. Este aspecto es inherente a la realidad y no representa una entidad abstracta o inexistente; nos referimos directamente a una conducta observada. El desafío radica en los fines, propósitos o criterios que sustentan dicha conducta. Es factible que un individuo adopte un criterio

que no esté arraigado en relaciones entre elementos de la realidad que existen, es decir, que no se base en premisas básicas con existencia tangible. Sin embargo, la acción de dicho individuo, aunque pueda alegar estar fundamentada en tal criterio, dependerá, en última instancia, del criterio de recompensa, que es el verdadero impulsor de ciertos criterios y, en última instancia, del comportamiento del sujeto.

A la luz de lo expuesto, no es posible establecer una moralidad objetiva en términos de deber, obligación, correcto o incorrecto, bueno o malo, justo o injusto, y similares, como entidades abstractas que existen fuera de la subjetividad. En última instancia, la realidad carece de un propósito intrínseco que pueda determinar lo moral o ético. En la realidad, existe un límite al propósito intrínseco, y si estuviéramos obligados a seguirlo, perderíamos la capacidad de elección. Sin embargo, si podemos optar por seguirlo o no, entonces no existe una razón última para hacerlo, ya que dicho límite se hace evidente.

Los sujetos no pueden justificar sus acciones en términos éticos como entidades de la realidad que existen independientemente de ellos, fuera de la noción de causa y efecto. Es decir, las acciones pueden explicarse en términos de causa y efecto, al menos en el contexto de causas estructurales, pero una acción en última instancia no puede justificarse éticamente como entidad independiente en la realidad. Esta justificación se encuentra más allá de la realidad y, en última instancia, no existe, ya que un propósito, un criterio o una causa que determine una acción no pueden deducirse de la naturaleza misma de la realidad. La justificación de la acción es una instancia que está más allá de la realidad, lo que equivale a decir que no existe, ya que nada puede encontrarse fuera de la realidad. En la mayoría de los dilemas éticos, las acciones generan conflictos cuando chocan con las acciones de otros sujetos.

La evaluación de algo como "bueno" o "malo", "correcto" o "incorrecto", está intrínsecamente vinculada a la definición que otorgamos a los términos "bueno" o "malo", "correcto" o "incorrecto". Del mismo modo, determinar si algo es ético o no depende de cómo definimos el término "ético". Si bien es factible realizar juicios objetivos sobre si algo es ético o no, esto solo es posible a partir de un criterio que, en última instancia, no existe como entidad

independiente en la realidad más allá del individuo. Dicho criterio es una construcción propia del individuo y carece de existencia autónoma fuera de la esfera subjetiva.

Una afirmación relacionada con la moral o la ética puede referirse a relaciones entre elementos de la realidad que están asociadas a la noción de ética. Sin embargo, dicha asociación no tiene una existencia independiente en la realidad fuera del sujeto. Como mencioné anteriormente, el punto clave radica en que lo ético carece de sentido si se pretende trasladar el criterio mismo a la realidad y afirmar que existe de manera independiente en esta, más allá del individuo que mantiene dicha asociación.

Todo lo que afirmamos acerca de la ética y la moral depende de un criterio particular. Es posible hablar objetivamente de lo "correcto" o "incorrecto", lo "bueno" o "malo", pero únicamente en función de este criterio, el cual no posee una existencia autónoma en la realidad en última instancia, independientemente del sujeto, sino que es una construcción personal.

Las nociones que una persona sostiene acerca de lo que es ético o no orientan sus acciones y su vida. Estas nociones pueden o no corresponder a la realidad. Es decir, aunque el criterio no exista de manera independiente en la realidad fuera del sujeto en última instancia, lo que está asociado al término "ético" sí puede tener una existencia real. No obstante, al mismo tiempo, es posible que lo que está asociado al término "ético" no represente relaciones entre elementos de la realidad. Si uno sostiene que existen principios abstractos o "deberes" en la realidad, independientes de los sujetos en última instancia, a los cuales uno debe adherirse o utilizar como guía para sus acciones, estaría definiendo lo que es ético o no. Sin embargo, lo asociado a dicho término no corresponde a la realidad, ya que en última instancia, no existen tales principios o "deberes" en la realidad. Estas nociones son generadas por los individuos. Si planteamos un deber u obligación como un propósito intrínseco en la realidad, no habría una razón para seguirlo, en caso de que tengamos la opción de hacerlo o no, ya que no existe un criterio más allá del límite que justifique dicho propósito. No existe un deber u obligación en última instancia que sirva de base para dicho propósito. Uno puede ser consciente de esto y considerar que debe orientar su vida según cierto

principio, pero no lo haría ciegamente, sino con una razón que corresponde a la realidad. No obstante, los criterios que guían lo que uno debe o no hacer, aunque no se refieran a relaciones de elementos de la realidad, y las acciones del individuo, están realmente fundamentados en el criterio último del sujeto, es decir, su recompensa.

Los fines o propósitos perseguidos por un individuo, que en última instancia determinan sus acciones, pueden ser considerados como el ámbito de la ética y la moral, según mi criterio. En otras palabras, es posible establecer este criterio. Lo que se considera "correcto" o "incorrecto" depende del objetivo que uno persigue, y se deriva del criterio del individuo. La noción de lo que está "bien" o "mal" se origina en un criterio o una condición, por ejemplo, "si mi objetivo es X, entonces la acción A es lo correcto" o "si mi concepción de lo bueno es X, entonces la acción B es incorrecta". Es plausible que diferentes individuos consideren ética o no una misma acción, ya que sus criterios pueden variar. Esto es evidente en la amplia diversidad de teorías éticas que presentan múltiples criterios para lo que consideran "correcto" o "incorrecto". En estas teorías, es posible determinar objetivamente lo que está "bien" o "mal", pero únicamente en el contexto del criterio que se esté aplicando. Creer en la existencia de algo que esté intrínsecamente "bien" o "mal" o en que una acción es "buena" o "mala" de manera independiente del criterio es un error, como se ha planteado anteriormente. Nuestros juicios se basan exclusivamente en un criterio, y la posibilidad de que dicho criterio sea aplicable a todos los sujetos es una consideración aparte. Uno puede determinar lo que es mejor o peor para las personas según su propio criterio.

Las acciones de las personas constituyen el ámbito de la ética y la moral, al menos desde mi perspectiva. Cada individuo establece lo que está bien o mal en función de sus propios criterios y objetivos. A menudo, los teóricos éticos se centran en la tarea de definir los criterios para determinar lo que está "correcto" o "incorrecto" con el fin de guiar la vida de las personas. Sin embargo, para considerar que un criterio es mejor o peor, debemos partir de otro criterio, que se convierte en el criterio superior al que los demás están subordinados. Esto se debe a que la noción de "mejor" solo puede definirse en relación con un criterio.

No obstante, hay un criterio fundamental que subyace a todas las

acciones de los individuos: la búsqueda de la recompensa. Los teóricos de la ética han formulado criterios sin identificar la causa subyacente de los mismos, es decir, que implican, al menos en cierta medida, la obtención de recompensas, al menos para el autor de tales criterios. No podemos escapar de este criterio de la recompensa, ya que nuestras acciones están motivadas por aquello que nos recompensa. La clave reside en comprender que existen diferentes niveles de recompensa a los que podemos aspirar, y en función de estos niveles, podemos establecer lo que es mejor según lo que realmente determina los criterios éticos y las acciones de los individuos: la recompensa, y según el grado de recompensa al que podemos aspirar.

Numerosos dilemas éticos contemporáneos pivotan en torno a nuestras interacciones interpersonales. Estos dilemas se originan cuando las acciones de un individuo, impulsadas por sus propios objetivos y criterios morales, entran en colisión o discrepancia con las posibles acciones de otro individuo, motivadas por sus propias metas y criterios. No obstante, es más preciso afirmar que la acción de un sujeto previene la utilización de objetos y espacios por parte de otro sujeto para la consecución de sus respectivas metas. Esto se fundamenta en la premisa de que una acción presupone un entorno en el que se lleva a cabo, implicando así la apropiación de un espacio u objeto para cumplir ciertos objetivos. Como mencioné previamente, esto encierra una cuestión de propiedad que resulta esencial para la viabilidad de cualquier acción.

En situaciones de conflicto, la imposición de una acción que niega a otro individuo la capacidad de utilizar determinados espacios y objetos para sus propios fines conlleva, en última instancia, la apropiación de esos espacios y objetos en función de las metas del agente conflicto. En la realidad, no existe una justificación abstracta que pueda invalidar el derecho de un sujeto a mantener la propiedad de algo, es decir, la facultad de determinar si un objeto o lugar puede ser empleado para sus propósitos. Las acciones de los individuos invariablemente involucran objetos y espacios, y aquellos que buscan maximizar su utilidad tenderán a defender el concepto de propiedad, lo que implica la capacidad de usar objetos y espacios de acuerdo a sus fines personales.

En tales conflictos, la realidad carece de un criterio independiente que

establezca la preeminencia de los objetivos de un individuo sobre los de otro, o viceversa. No existe un fundamento último que legitime la imposición de ciertas metas por encima de la facultad de otro sujeto de utilizar espacios y objetos de acuerdo con sus fines. La pregunta fundamental que surge es: ¿cómo debemos abordar tales conflictos y en virtud de qué criterio?

En el ámbito ético, uno puede especular sobre lo que resulta más beneficioso para un individuo en ausencia de conflictos, pero cuando surgen estos, se plantean cuestiones éticas que requieren una evaluación rigurosa. Sin embargo, si la realidad carece en última instancia de metas o propósitos, y no hay un criterio inherente a ella, surge la interrogante de cómo enfrentar conflictos bajo un marco de referencia ético. ¿Cuál criterio deberíamos emplear? ¿Cómo debería actuar una entidad como el Estado, si debe existir tal entidad? ¿De acuerdo a qué criterio?

Nos encontramos frente a la disyuntiva de elegir entre vivir la vida en su máxima expresión o limitarnos a una existencia mínima. Optar por la máxima realización conlleva la necesidad de definir los elementos que constituyen una vida plena. En última instancia, aquello que calificamos como grandioso o valioso en el contexto de una vida plena se asocia con la idea de un "es" fundamental, desprovisto de causas ulteriores. Alcanzar este estado se convierte en el objetivo definitivo, más allá del cual cualquier búsqueda resultaría ilusoria e imposible. Esta es la verdadera objetividad que sustenta nuestras acciones orientadas hacia un propósito, y representa la esencia de una vida significativa, que encuentra su dirección y propósito en esta noción.

En el ámbito de las relaciones humanas, lo que realmente importa son las acciones y comportamientos de los individuos. La moral se refiere a la conducta de una persona basada en criterios-fines, los cuales constituyen mi propia perspectiva sobre la moral. Estos criterios-fines representan la causa, mientras que la acción se manifiesta como el efecto, y el criterio último actúa como la recompensa que guía las acciones de un individuo. Escapar de esta lógica resulta imposible.

La ética y la moral de los individuos en sus relaciones con los demás solo cobran relevancia cuando las acciones basadas en los criterios-fines de un individuo entran en conflicto con la capacidad de otro individuo para utilizar bienes y espacios de acuerdo a sus propios criterios. Aquí radica la paradoja,

ya que en última instancia, la realidad no proporciona una justificación definitiva. No existen propósitos últimos en la realidad que respalden cualquiera de las posturas en juego. En el nivel más profundo de la realidad, no encontramos un motivo para imponer o defender la posición del sujeto afectado. Las pretensiones de justificación se desmoronan, pues carecemos de criterios fundamentales para determinar cuál de los criterios, cuál de los enfoques de uno u otro sujeto, debe prevalecer sobre el otro, dado que no existen criterios definitivos en la realidad. Podría argüirse que las acciones basadas en los fines de A deberían imponerse sobre las posibilidades de B, pero esto se fundamentaría únicamente en un criterio personal, sin una justificación última en la realidad. La determinación depende enteramente de criterios personales.

Es plausible plantear posibles soluciones, como la adhesión al principio del "mayor bien para el mayor número," el respeto a la máxima de "tratar a la persona como un fin en sí misma y no como un medio," o la búsqueda de "las mejores consecuencias posibles." No obstante, ninguna de estas alternativas se sustenta en una justificación objetiva que trascienda la influencia del sujeto en última instancia. Lo esencial en este contexto es comprender que todas estas opciones, así como las acciones emprendidas y los criterios de los individuos involucrados en el conflicto, se enraízan en el criterio de la recompensa, que constituye una parte inherente de la naturaleza del sujeto y representa su límite crítico. La variación en las preferencias de recompensa entre distintos individuos explica por qué actúan en función de diferentes incentivos, según la intensidad y la valoración que otorgan a determinadas recompensas.

En la toma de decisiones, un sujeto puede imponer su acción o abstenerse, mientras que otro puede optar por defenderse o no, según el impacto que tales acciones tengan en sus respectivas recompensas. Dado que la recompensa actúa como el criterio último para los sujetos, surge la interrogante de cuál recompensa debe considerarse de prioridad en un conflicto, ya sea desde la perspectiva individual o de una entidad como el Estado, a fin de determinar la acción adecuada en esa situación. Si, en última instancia, lo que prevalece son las recompensas de uno u otro sujeto, ¿cómo se debe guiar la toma de decisiones de un individuo o de una entidad estatal? ¿Bajo qué criterio?

Nuestra motivación para llevar a cabo acciones se encuentra intrínsecamente vinculada a la noción de recompensa, la cual se deriva de estados de recompensa o de su asociación con ciertos estímulos. Estos estados de recompensa pueden variar en cuanto a intensidad, duración, capacidad para garantizar el disfrute a largo plazo o, por otro lado, pueden conducir al sufrimiento y la destrucción. Los individuos no tienen una obligación inherente de actuar, y en última instancia, solo emprenden acciones cuando perciben que estas les proporcionarán una recompensa.

En consecuencia, cada individuo se enfrenta a una elección entre dos alternativas: la búsqueda de estados de recompensa elevados y la preservación de la capacidad de aprovechar al máximo lo que la vida puede ofrecer en términos de recompensa, de acuerdo con su propio criterio, o bien, la elección de desatender estas consideraciones y enfrentar una vida de sufrimiento y decadencia, o incluso conformarse con un término medio que no alcance el potencial máximo de la existencia. Estas son las opciones disponibles, sin que exista una razón intrínseca en la realidad que justifique cualquiera de ellas en última instancia. Sin embargo, si aspiramos a alcanzar el máximo potencial de la vida en términos de recompensa, es imperativo seguir el camino que nos conduce a estados de recompensa más elevados, como se detalla en las propuestas que siguen.

Los fines son concepciones mentales que se originan a partir de la asociación de ideas en la mente de los individuos, y son determinantes de su comportamiento y acciones. La naturaleza de un fin puede variar según el caso y puede representar un valor personal, el cumplimiento de un deber, entre otros. Sin embargo, es importante destacar que los fines carecen de justificación intrínseca en una realidad más allá de la mente humana; en cambio, encuentran su justificación en función de la recompensa que prometen. La cuestión fundamental radica en si perseguir un determinado fin conduce o no a la obtención de estados de recompensa elevados.

La acción basada en fines a menudo requiere una deliberación por parte del individuo. Por ejemplo, en el contexto de la supervivencia (como un fin), un individuo puede considerar diversas opciones, como adquirir alimentos, recolectar frutos de un árbol en un bosque, robar a alguien o realizar un intercambio de posesiones por alimento. En situaciones en las que el

individuo es consciente de estas posibilidades, afirmar que robar es la acción necesaria que se deriva invariablemente del fin de la supervivencia contradice la realidad, ya que existen alternativas viables.

La justificación de la conducta se encuentra en la causa, es decir, en el fin o el objetivo perseguido. Es importante tener en cuenta que un individuo puede tener fines en su mente, pero no necesariamente llevar a cabo las acciones requeridas para alcanzarlos. El problema del conflicto surge en el contexto de los fines y las acciones, específicamente en relación con la utilización de espacios y objetos para alcanzar ciertos fines. Es relevante considerar este aspecto en situaciones en las que los individuos están dispuestos a actuar para concretar sus fines, no solo cuando se limitan a tener fines sin la intención de llevar a cabo acciones concretas.

Cuando los individuos utilizan espacios y objetos sin que esto implique la negación de la posibilidad de otros de emplear esos mismos objetos y espacios para sus propios fines, no se presenta un conflicto. Es esencial comprender que los objetos y espacios pueden estar en función de los fines de un individuo, y este puede adquirir la propiedad de espacios y objetos que no están destinados a los fines de otros (siempre y cuando ello cuente con el consentimiento del otro sujeto), es decir, que no sean propiedad de otras personas. También es factible adquirir la propiedad de algo que pertenece a otro a través de acuerdos donde ambas partes convienen que ese algo pasará a ser utilizado en función de los fines del individuo que lo recibe. En estos casos no se originan conflictos, ya que no se deniega la posibilidad de utilizar los espacios y objetos para los propios fines.

Es importante señalar que la afirmación de que hay conflicto porque uno no puede utilizar lo que pertenece a otro, como si lo que es de otro automáticamente perteneciera a uno, carece de fundamento. En la realidad, no existe una justificación última que establezca que algo le pertenece intrínsecamente a uno. Esto se olvida a menudo en declaraciones que sugieren que "los recursos son de todos", "la propiedad es universal", "nadie es dueño de nada", o "todo le pertenece a la sociedad". No obstante, mi intención no radica en resaltar una noción excesivamente posesiva de la propiedad, particularmente sin tener en cuenta la interdependencia que existe, ya que formamos parte de lo que podría considerarse nuestra propiedad. Sin

embargo, es fundamental reconocer que uno debe adquirir la propiedad de algo y, si lo desea, defenderla si eso le resulta recompensante. Esto se facilita en un contexto socio-político que garantice dicha posibilidad.

La obtención de la propiedad de un objeto puede llevarse a cabo de dos maneras distintas: a través de la resolución pacífica o por medio de la confrontación. La elección entre estas dos opciones se relaciona directamente con la búsqueda de recompensas más elevadas. En la ausencia de conflictos, la consecución de la propiedad de un objeto se alinea con los estados de recompensa superiores, mientras que la confrontación con otros individuos se traduce en la negación de estos estados de recompensa. La actitud del sujeto frente al conflicto dependerá de si sigue la senda de los estados de recompensa más elevados o no, y si opta por no establecer activamente conflictos cuando busca alcanzar dichos estados, como se expondrá en los siguientes planteamientos.

Es imperativo destacar que, en última instancia, la realidad carece de un propósito o fin definido. Este principio se extiende a la noción de que no existe un fin que establezca la propiedad sin recurrir a un sistema socio-político específico, o que impida la utilización de objetos en función de un individuo en particular. La adquisición de la propiedad de un objeto se justifica en función de la recompensa que aporta al sujeto.

En el contexto de un conflicto, si alguien utiliza un objeto o espacio concreto para sus propios fines sin haber establecido conflictos con otros, esta utilización no debería ser negada. Esto se refiere a las imposiciones, las cuales, a su vez, se basan en las acciones de los individuos con base en sus propios objetivos, los cuales también están en función de recompensas. En última instancia, no existe una justificación en la realidad que establezca la prioridad de un fin sobre otro (cuando se enfrentan dos sujetos), lo que implicaría que un fin tiene prioridad sobre otro por razones ajenas a la realidad, es decir, inexistentes.

Por ejemplo, en un entorno competitivo, un individuo puede dificultar que otro obtenga un empleo debido a su mayor idoneidad para la tarea requerida. Sin embargo, en ningún momento se interfiere con la capacidad del otro para buscar empleo y postularse para el mismo puesto, lo que significa que no se le niega la oportunidad de actuar en función de sus objetivos o

utilizar objetos y espacios para sus fines. Lo que sucede en realidad es un cambio en la naturaleza del entorno en el que el sujeto perseguía sus objetivos. Impedir que la persona más idónea sea contratada sería entrar en conflicto con el interés del empleador y su capacidad para utilizar espacios con arreglo a sus propios objetivos, como la elección basada en su propio juicio dentro de su ámbito de actuación. En última instancia, sería injustificado que los objetivos de uno prevalezcan sobre los de otro, ya que no existe una justificación en la realidad que determine que los objetivos de uno tengan prioridad o primacía sobre los del otro. La imposición injustificada en última instancia provendría de la parte que obstaculiza activamente la capacidad del otro para actuar según sus objetivos y utilizar objetos y espacios para sus fines, como en el caso del individuo menos cualificado que impide al empleador contratar a su elección.

Es plausible que el ejercicio de la autoestima por parte de un individuo pueda generar una disminución de la recompensa para otro. Como mencioné anteriormente, en el contexto de la obtención de un puesto de trabajo, el competidor no obtendría la recompensa deseada, y podría experimentar sentimientos negativos al respecto. No obstante, es importante reconocer que esta posibilidad existe y debe ser aceptada. Actuar en base a la autoestima no impide que esta situación pueda ocurrir. Sin embargo, en este escenario, no se está negando una recompensa mediante un conflicto ni se está eliminando la capacidad de otro individuo para utilizar espacios y objetos para sus fines. El individuo que no obtuvo el puesto de trabajo aún tiene la oportunidad de mejorar y buscar otras oportunidades. La alternativa sería regresar al pasado, donde cada innovación, mejora o aumento de capacidades que influye en la autoestima fuera impedida, ya que elimina la necesidad del trabajo de otro. Esto nos llevaría a una sociedad primitiva en lugar del mundo moderno, donde la autoestima puede ser cultivada y recompensada de manera más amplia.

Cuando las acciones de un individuo involucran a otro mediante un acuerdo voluntario de ambas partes, sin coacción, engaño o falsedad, no surge conflicto entre las partes. Se establece un objetivo, se lleva a cabo una conducta y no hay conflicto por parte de otro individuo. El conflicto surge cuando las acciones de alguien interfieren con la capacidad de otro para utilizar objetos y espacios según sus propios objetivos. Si uno actúa con la

intención de dañar a otro, su conducta adopta una actitud activa, mientras que el individuo que recibe la agresión mantiene una actitud pasiva en este contexto hasta que decide defenderse. La defensa se justifica en el sentido de evitar la agresión y el uso de la fuerza por parte de otro individuo. Sin embargo, ¿en qué se justifica la acción del individuo que va en contra de la posibilidad de acción del individuo agredido, y su capacidad de utilizar objetos y espacios para sus fines? La forma de evitar el conflicto es a través del acuerdo voluntario.

La justificación para que las acciones de un individuo en detrimento de otro sean sancionadas por la justicia de una nación radica en la necesidad de mantener un orden social y preservar la convivencia pacífica. Cuando un individuo actúa con agresión o interfiere con la capacidad de otro para utilizar objetos y espacios en función de sus propios objetivos, se desencadena un conflicto que puede socavar la armonía social y generar inseguridad. Establecer límites y sanciones legales a tales acciones es fundamental para garantizar un ambiente en el que los ciudadanos puedan perseguir sus metas y objetivos sin temor a la violencia o a la imposición injustificada.

Es importante tener en cuenta que la acción del individuo que arremete se basa en su propio fin, pero carece de justificación última en la realidad, ya que no existe una razón fundamental que priorice un fin sobre otro. Tanto el agresor como el agredido no encuentran una justificación última en la realidad para sus respectivos objetivos. La cuestión en juego se relaciona con el conflicto entre las acciones de los individuos, ya que cuando no hay conflicto, no hay dilema. Evitar el dilema implica evitar el conflicto entre los sujetos, lo que constituye un punto de conflicto en las relaciones humanas.

En esta dinámica, existen dos aspectos clave: evitar el conflicto y defenderse en caso de que se produzca un conflicto. La elección entre estas dos opciones dependerá de los sujetos involucrados. Aquellos que comprenden la importancia de los estados de recompensa más elevados tenderán a evitar entrar en conflicto con otros y, si se ven atrapados en un conflicto, buscarán defenderse ante la agresión si es factible. La defensa no encuentra su justificación en la realidad misma, sino en los objetivos y criterios de los sujetos involucrados. La lucha se desarrolla entre la imposición de los objetivos o criterios de un individuo en sus acciones, que

desencadena el conflicto, y la defensa del individuo agredido, que se opone a los intereses del agresor.

Por lo tanto, un individuo puede justificar su agresión en función de sus objetivos, pero el individuo agredido puede justificar su defensa con el propósito de asegurar su capacidad de utilizar objetos y espacios de acuerdo a sus objetivos. Cuando un individuo se apropia de lo que originalmente estaba destinado a los objetivos de otro, se genera un conflicto, y el individuo afectado buscará defenderse si es posible, respaldado por la búsqueda de estados de recompensa más elevados. Es fundamental tener en cuenta que el individuo que inicia la acción impositiva y desencadena el conflicto exhibe una actitud activa, mientras que el individuo que experimenta las consecuencias de esta acción mantiene una actitud pasiva en este contexto hasta que decide defenderse.

De acuerdo con la perspectiva de los altos estados de recompensa, la eliminación del conflicto conlleva la necesidad de suprimir la fuente inicial del conflicto, es decir, la actitud activa de un individuo que lleva a cabo una acción. En este contexto, se plantea un escenario de "0" (el sujeto que recibe la agresión) versus "1" (el que inicia la acción que provoca el conflicto). Aunque la defensa pueda generar un conflicto al oponerse a la agresión del individuo que originó el conflicto, no habría una justificación última en la realidad para priorizar al "1" sobre el "0", ya que, dada la ausencia de fines en última instancia, no existe un motivo para otorgar prioridad a uno sobre el otro. Sin embargo, la eliminación de la acción del "1" resuelve el conflicto, mientras que cualquier otra solución sería perjudicial para los estados de recompensa más elevados.

En este contexto, la resolución del conflicto implica que el agresor deje de imponer sus objetivos mediante su acción individual, sin que la acción de otro genere la imposición de la defensa, lo cual constituiría un conflicto con el agresor. Aunque no exista justificación en la realidad para defenderse, el individuo agredido tiene una sólida razón para hacerlo, ya que busca garantizar los estados de recompensa más elevados o su capacidad de perseguirlos. Es fundamental comprender que no existe una justificación en la realidad en última instancia por la cual la acción basada en los objetivos y criterios del agresor deba tener prioridad sobre los objetivos y criterios del individuo agredido.

La noción de "no-justificación" en la realidad en última instancia de la acción contra otro que origina un conflicto implica que no existe una priorización justificada; es decir, en última instancia, la realidad carece de una razón para que la acción basada en ciertos objetivos deba prevalecer sobre la acción basada en objetivos de otro sujeto. En un conflicto, los intereses de los sujetos son antagónicos y no pueden satisfacerse simultáneamente. Optar por uno como si fuera justificado en la realidad en última instancia constituiría un error, ya que no estaría respaldado por la realidad en un nivel último. Nada en la realidad, en última instancia, sugiere que una acción basada en ciertos objetivos deba considerarse superior a la acción de otro sujeto basada en sus objetivos.

Esta noción implica la libertad de los individuos para utilizar objetos y espacios según sus objetivos. No obstante, no implica una obligación; es decir, un individuo podría imponer su acción basada en objetivos en contra de otro, pero carecería de justificación en la realidad en última instancia y no conduciría a estados de recompensa más elevados. Aunque uno podría alegar una razón para su acción, al entrar en conflicto directo con la capacidad de otros individuos para utilizar objetos y espacios según sus objetivos, no existe una justificación en la realidad para que dicha acción, basada en ciertos objetivos, prevalezca sobre las posibilidades de otros sujetos. Es fundamental destacar quién inicia el conflicto (según el criterio de conflicto propuesto), identificar la parte activa (quien niega la posibilidad de otros de utilizar objetos y espacios según sus objetivos) y la parte pasiva (quien recibe la agresión).

Se pueden identificar ciertos principios o imperativos, aunque carecen de un fundamento último en la realidad. Podríamos argumentar que debemos perseguir el mayor bienestar, pero nos encontramos con la cuestión fundamental de por qué deberíamos hacerlo. Aunque viviríamos en mejores condiciones, nos enfrentamos a la pregunta de por qué deberíamos esforzarnos por mejorar nuestras vidas. En última instancia, no encontramos una respuesta en la realidad, ya que carece de un propósito intrínseco, carece de criterios y no ofrece justificación en este sentido.

Cualquier intento de explicar por qué un determinado objetivo debe prevalecer sobre otros implica necesariamente la introducción de otro criterio, lo que nos lleva a cuestionarnos por qué deberíamos imponer este nuevo criterio. Además, cualquier elección dependerá en última instancia del criterio de la recompensa: si la recompensa esperada es mínima y no conduce a un alto grado de satisfacción a largo plazo, entonces es razonable resistirse a comprometerse en el conflicto.

En consecuencia, los criterios que podamos establecer para determinar qué opción debe considerarse prioritaria estarán en última instancia arraigados en el concepto último de la recompensa. Las personas pueden encontrar más gratificante seguir una opción en lugar de otra en casos específicos, pero esto se basa únicamente en lo que esa elección les aporta en términos de recompensa personal. Sin embargo, en la realidad última, no existe un motivo intrínseco que justifique que una opción deba considerarse prioritaria más allá de la naturaleza de la recompensa que ofrece.

Las personas buscan alcanzar ciertos objetivos y establecen normas sobre lo que es correcto o incorrecto. Estos juicios están fundamentalmente arraigados en el criterio último de preferencia y acción humanas, que identificamos como "recompensa". Si no existiera este criterio o si hubiera otros, uno o varios puntos de referencia seguirían siendo necesarios. Incluso cuando las personas no están en conflicto entre sí, buscan justificar sus perspectivas mediante una variedad de criterios y objetivos, que en última instancia se relacionan con el criterio último de la recompensa.

A menudo, se argumenta que una posición debe ser considerada superior a otra, como si fuera una mandato de la realidad, como si perteneciera a un criterio objetivo que existiera independientemente de las personas, y que

todos debieran aceptar que una posición es la correcta por esa razón. Sin embargo, en última instancia, no hay una justificación intrínseca en la realidad que respalde que una posición deba prevalecer sobre otra. La prioridad que una persona otorga a una posición en particular se basa en su propio criterio de recompensa y preferencia.

En el contexto de todos los sistemas éticos o morales que se han propuesto, así como en relación con todos los objetivos perseguidos por los individuos, ninguno de ellos encuentra una justificación real o se basa verdaderamente en un criterio o fin que exista en la realidad en última instancia.

Las personas persiguen ciertos objetivos, así como establecen códigos éticos y morales en sus vidas, y el núcleo del debate ético y moral se centra en determinar cuál criterio conduce a niveles más altos de satisfacción en la vida. Cuando uno impone su criterio o fin personal a través de sus acciones, restringiendo la capacidad de otros para utilizar objetos y espacios según sus propios propósitos, surge un conflicto. Sin embargo, en última instancia, no hay una justificación en la realidad más allá del sujeto como un ser abstracto con criterio independiente para esta imposición. En última instancia, estas acciones se basan en el deseo del individuo, y no hay razón para que uno vea su capacidad de utilizar objetos y espacios según sus fines subyugada a los deseos de otros. En defensa de su propia búsqueda de altos niveles de satisfacción, uno tiene razones sólidas para resistirse y lo hará si esto le recompensa, lo cual es esencial para alcanzar esos altos niveles de satisfacción.

Dado que las personas son recompensadas por diferentes cosas, surgen diversos sistemas éticos y morales, ya que cada uno recompensa a quienes lo siguen. En algunos casos, los altos niveles de satisfacción, como la felicidad y la autoestima, pueden ser tan poderosos que uno podría optar por evitar conflictos al comprender que no son la verdadera meta, aunque en ocasiones, bajo la influencia de recompensas más inmediatas y poderosas, uno podría actuar de manera contraproducente.

La ética y la moral se relacionan con nuestras acciones y los criterios o fines que perseguimos. Nuestras acciones implican el uso de objetos y espacios para nuestros propios fines, lo que se relaciona con el derecho de

propiedad. El criterio último detrás de nuestras acciones es, de hecho, la recompensa, ya que lo que hacemos puede llevar a niveles altos o bajos de satisfacción, o incluso causar sufrimiento y destrucción. Aquí es donde se abre un abanico de posibilidades en nuestras vidas. En última instancia, no hay una razón en la realidad que dicte que debemos seguir necesariamente los caminos que conducen a altos niveles de recompensa, bajos niveles o incluso sufrimiento. Sin embargo, cuando se trata de elegir un criterio, estas son las posibilidades que se presentan en la vida.

La clave de los conflictos se encuentra en la negación de la posibilidad de utilizar objetos y espacios para nuestros fines cuando otro sujeto se involucra en una acción activa que choca con nuestros intereses. Dada la gama de posibilidades, optaríamos por seguir el criterio de altos niveles de recompensa, ya que, en general, representa la máxima satisfacción que la vida puede ofrecer a largo plazo. Aunque no existe una justificación abstracta para seguir este criterio, lo hacemos debido a la recompensa que implica. En un conflicto entre criterios diferentes, elegimos el que ofrece la posibilidad de obtener altos niveles de satisfacción. Esto, a su vez, influye en la forma en que concebimos un sistema socio-político y un Estado, ya que la opción de defenderse en un conflicto está en línea con la búsqueda de altos niveles de satisfacción.

Uno de los aspectos más cruciales reside en comprender las implicaciones de seguir altos estados de recompensa, ya que esto arroja luz sobre lo que debería ser la función de un Estado en el contexto socio-político. Por ejemplo, adherirse a los altos estados de recompensa implica no imponerse sobre otros en primera instancia, a menos que se esté ante situaciones extremas o excepciones que serán discutidas posteriormente.

Si bien en la realidad no existe una necesidad imperativa de seguir estos altos estados de recompensa, la alternativa a ello conlleva niveles más bajos de satisfacción en la vida o, peor aún, destrucción y sufrimiento. En última instancia, el criterio fundamental es la recompensa. Al comprender que todos nuestros fines están intrínsecamente vinculados a este criterio último, podemos dejar de lado ciertas nociones éticas y morales que, en realidad, se basan en la búsqueda de recompensa. En lugar de ello, podemos centrarnos directamente en lo que nos interesa: los estados de recompensa que podemos

alcanzar.

A través del seguimiento de la recompensa y la consideración de diversos elementos, uno puede buscar placer físico, llegar a un estado donde la insatisfacción y el sufrimiento sean mínimos o buscar la autoestima (que se relaciona con las acciones que favorecen nuestra vida) y la felicidad (que se relaciona con ciertos valores asociados a estados de bienestar que alcanzamos). Es importante señalar que los estados de alegría y disfrute son más intensos y duraderos, dada nuestra naturaleza, cuando están vinculados a ciertas actividades en comparación con otras, como aquellas que contribuyen a nuestra autoestima en lugar de actividades generadas por otros factores.

Bajo el criterio de la recompensa, los altos estados de recompensa representan el máximo potencial que la vida puede ofrecernos. La realidad nos presenta un conjunto de posibilidades: podemos aspirar a alcanzar altos estados de recompensa o no hacerlo. Estas son las opciones que se nos presentan en la vida. En última instancia, no existe ninguna necesidad en la realidad exterior a nosotros que nos obligue a buscar un estado de recompensa en particular. La realidad carece de fines y criterios intrínsecos; nuestra búsqueda de ciertos estados está arraigada en nuestra propia naturaleza como seres biológicos.

Es importante reconocer que mientras una persona puede optar por no buscar altos estados de recompensa, como la autoestima y la felicidad, otra puede decidir hacerlo. Puede resultar frustrante para algunos que no todos persigan estos estados elevados de recompensa, pero el principal problema radica en el conflicto interpersonal. La discrepancia entre la realidad y nuestros propios criterios es una cosa, pero imponer nuestros criterios a otros es un asunto completamente distinto, y es aquí donde surge el conflicto al que hago referencia.

El primer tipo de conflicto que mencioné surge cuando la realidad no se ajusta a nuestras pretensiones, y algunos individuos que no valoran ni promueven la autoestima recurren a imponer su voluntad, lo cual resulta en la eliminación de logros y la limitación de aquellos que sí practican y poseen un alto nivel de autoestima. Esto, a su vez, elimina la competencia y hace que la realidad sea más sencilla para quienes imponen su voluntad, pero, en última instancia, empeora la situación en comparación con cómo era anteriormente.

Esta actitud niega la autoestima de los demás y, en última instancia, la propia, ya que impide lidiar con otros a través de la persuasión basada en argumentos y evidencia, que es una interacción más compleja que la simple fuerza. Además, demuestra que uno no puede evitar entrar en conflictos con otros o que su propia vida no puede ser gratificante sin interferir en las vidas de los demás.

Es relevante tener en cuenta que la autoestima depende de lo que uno puede lograr, lo cual está relacionado con estados de recompensa en la medida en que nuestras acciones favorecen nuestra propia vida. Imponer inicialmente nuestra voluntad sobre la posibilidad de que otros utilicen objetos y espacios para sus propios fines socava la autoestima de los demás al negarles dicha posibilidad y limitar su capacidad de tomar decisiones que beneficien sus vidas. Esto también afecta nuestra propia autoestima, ya que muestra que no podemos interactuar con otros a través de la persuasión basada en argumentos y evidencia, y que nuestra vida está destinada a ser una serie de conflictos incesantes.

Por lo tanto, la negación de la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa, tanto para uno mismo como para los demás, conduce a que muchos nieguen a los demás la oportunidad de utilizar objetos y espacios para sus propios fines. Para estos individuos, el conflicto real que deben abordar radica en su relación con ellos mismos y en su capacidad para avanzar hacia los estados de recompensa elevados.

En la búsqueda de alcanzar estados de recompensa elevados, uno puede dirigir la realidad de acuerdo a sus propios estándares sin imponerse sobre los demás. Esta estrategia se distingue por su complejidad y su capacidad para enriquecer la vida del individuo, contribuyendo así a una elevada autoestima y a la consecuente experiencia de un alto nivel de satisfacción. Este enfoque se basa en evitar la imposición, el control y la destrucción, actitudes que surgen como consecuencia de la incapacidad para abordar tareas complejas, denotando debilidad y teniendo un impacto negativo a largo plazo en la calidad de vida.

Imponerse sobre los demás resulta ser una alternativa más sencilla en comparación con la colaboración voluntaria entre seres independientes, mientras que la destrucción es una empresa más accesible que la creación.

Estas acciones reflejan una limitación en las capacidades individuales. Con frecuencia, la imposición se origina en una respuesta de defensa influenciada por el enojo, frente a lo que los sujetos perciben como una amenaza, aunque en realidad no representen un riesgo significativo. Aquí, la cuestión se centra en el conflicto interno que los individuos deben abordar.

Además, esta amenaza percibida, que en realidad es ficticia, debilita aún más al sujeto. Un individuo fuerte, en el sentido de aquel que cultiva una autoestima sólida, no se ve amenazado por eventos o personas que no presentan un peligro real. Examinemos fuentes de amenazas imaginarias que residen en la mente del sujeto y las reacciones de imposición que las personas manifiestan, como cuando se sienten ofendidas o encuentran discrepancias en las opiniones de otros. La debilidad de uno mismo, así como el poder que otros ejercen sobre uno al reaccionar de esta manera, se hacen evidentes en tales circunstancias.

Nuestra sociedad está plagada de leyes que sancionan a individuos por expresar opiniones que desagradan o resultan ofensivas para otros. Estas leyes limitan la capacidad de las personas para actuar de acuerdo a su propio juicio, ya que dicho juicio es considerado discriminatorio, entre otros aspectos. Esta dinámica refleja una baja autoestima en contraposición a su fomento, y se origina en la debilidad y la inseguridad de uno mismo. Estas actitudes son contrarias a la búsqueda de estados de recompensa elevados.

Es fundamental comprender que la autoestima es un aspecto personal y no social, y esta distinción es esencial para no confundirla con el valor intrínseco de un individuo como ser humano. En una comparación social, la valoración de una persona puede variar en función de sus habilidades o lo que es capaz de lograr. Se podría argumentar que aquellos que demuestran un mayor nivel de competencia poseen un mayor valor en este contexto social. Sin embargo, este enfoque carece de relevancia cuando se trata de la autoestima a nivel individual y personal, donde entran en juego factores distintos.

No debemos confundir, por tanto, el concepto de valía con el de autoestima. A nivel individual, todos los seres humanos poseen capacidades y tienen la capacidad de llevar a cabo acciones relacionadas con recompensas personales. En este sentido, la autoestima está presente en cada individuo en

cierta medida. Lo que realmente está en cuestión es el desarrollo de las posibilidades de autoestima, es decir, si uno opta por cultivarla o no. Este cultivo tendrá un impacto en la autoestima a largo plazo. No es necesario que uno fomente la autoestima para demostrar su valía como ser humano, e incluso se podría argumentar que, a nivel personal, la autoestima ya está presente en cada individuo. Las diferencias radican en la realización de su potencial y en la experiencia de estados de recompensa elevados a largo plazo.

Además, es importante recordar que la autoestima es un asunto personal, y uno no necesita demostrar sus capacidades externamente como medio para demostrar su valía como individuo. Por lo tanto, es incorrecto equiparar la autoestima con la evaluación de la elección de una carrera profesional, por ejemplo. La autoestima se relaciona con cómo una persona lleva a cabo sus acciones, incluyendo su actividad profesional, independientemente de cuál sea esta, siempre y cuando no implique la imposición sobre otros.

En el contexto de la autoestima, se distinguen aspectos de índole personal, como mencioné anteriormente. Por ejemplo, la elección de actividades que fomenten el desarrollo de la autoestima varía entre individuos, ya que nuestras preferencias y elecciones educativas o laborales difieren. Sin embargo, es innegable que existen aspectos universales en relación con la autoestima, tales como nuestro trato hacia los demás, así como la gestión de nuestros pensamientos y emociones, ya que estos ámbitos son de interés común para todos.

La búsqueda de un estado de alta recompensa, en el contexto de la autoestima, se define como la capacidad de realizar acciones que generen disfrute, alegría y bienestar. Esta búsqueda podría estar arraigada en nuestra naturaleza y se relaciona con el dominio de la realidad que garantiza nuestra supervivencia, un instinto primitivo que se asocia directamente con nuestras posibilidades de supervivencia, como la obtención de alimento. El disfrute en la realización de estas acciones se debe, en parte, a la satisfacción que experimentamos al lograr lo que nos proponemos. Sin embargo, llega un punto en el que la repetición de las mismas acciones ya no satisface, lo cual podría ser un aspecto codificado en nuestra naturaleza, impulsándonos a buscar un mayor nivel de recompensa mediante la expansión de nuestras

capacidades. Es importante destacar que no necesariamente buscamos complejidad, sino más bien la ampliación de lo que somos capaces de hacer para alcanzar un mayor nivel de recompensa.

La autoestima se relaciona con la capacidad de adquirir valores y experiencias que están vinculados al bienestar y al disfrute, lo que, en última instancia, se asocia con el concepto de felicidad. Estas dos ideas están intrínsecamente unidas en mi perspectiva. Además, anticipamos y asociamos el aumento de la complejidad de las acciones con un mayor disfrute, en contraposición a actividades más simples que a menudo consideramos como rutinarias o mundanas. La comparación con los demás desempeña un papel significativo en esta dinámica, ya que evaluamos lo que otros son capaces de hacer y tendemos a asociar que emular sus logros no recompensa de la misma manera que superar la norma en nuestras propias capacidades. Así, realizar acciones más complejas y alcanzar valores se erige como el camino hacia estados de alta recompensa, en contraste con la complacencia en lo cotidiano, la simplicidad, la destrucción, la conformidad o el menoscabo de nuestros logros, los cuales, si bien pueden proporcionar una recompensa a corto plazo, no representan un camino hacia estados de alta recompensa a largo plazo.

Cuando un individuo obstaculiza la capacidad de otro para utilizar objetos y espacios con el propósito de cumplir sus objetivos, basándose en un motivo que, en última instancia, conduce a un nivel de recompensa más bajo, está efectivamente negando la posibilidad de que la otra persona alcance un estado de autoestima y felicidad a largo plazo. Además, esta acción afectará negativamente la autoestima del propio individuo que impone esta restricción, ya que va en contra de la búsqueda de los máximos estados de recompensa posibles.

En estas circunstancias, el individuo tiene una justificación sólida para defender sus intereses. Si el objetivo es alcanzar estados de recompensa elevados, que representan la máxima alegría y disfrute en la vida, no existe razón para someterse a los deseos de otros, especialmente cuando estos deseos socavan la propia felicidad y autoestima. Ningún propósito en la realidad justifica, en última instancia, la imposición de un individuo sobre otro, ya que esto solo responde a los anhelos personales del que impone la restricción.

La defensa de uno mismo surge en función de la búsqueda de estados de

recompensa superiores. No existe una necesidad objetiva fuera de uno mismo que dicte la obligación de defenderse; la decisión de hacerlo se fundamenta en el potencial de obtener una recompensa. Incluso si consideramos la perspectiva opuesta, es decir, la de un individuo que busca alcanzar estados de recompensa elevados pero que niega a otro la posibilidad de utilizar objetos y espacios para lograr sus propios fines, y que no conduce necesariamente a estados de alta recompensa a largo plazo, surge la interrogante sobre la justificación de tal imposición.

La moralidad y la ética se pueden evaluar en función de un criterio último, que en este caso es la recompensa y sus estados. La bondad o maldad de una acción puede determinarse en base a si conduce a estados de alta recompensa o a estados de menor recompensa. Los individuos, en última instancia, actuarán de acuerdo con lo que los recompense en cierto nivel. Si el objetivo máximo es alcanzar estados de alta recompensa, y uno comprende este principio, entonces buscará defenderse de las imposiciones, ya que entiende que esto es fundamental. ¿Por qué conformarse con estados de menor recompensa y aceptar imposiciones basadas en los deseos de otros que conducen a niveles de recompensa inferiores?

Como mencioné previamente, aquellos que siguen la búsqueda de estados de alta recompensa no tienden a negar a otros la posibilidad de utilizar objetos y espacios para sus propios fines. Este enfoque se fundamenta en la creación de relaciones armoniosas con los demás, donde no se requiere la imposición de acciones que restrinjan a otros. De hecho, la necesidad de imponer una acción en lugar de permitir que otros utilicen objetos y espacios para alcanzar estados de alta recompensa sugiere una falta de habilidad, astucia y autoestima por parte del individuo que impone dichas restricciones.

Es importante destacar que la capacidad de persuadir a otra persona para que siga un curso de acción que beneficie a ambas partes en términos de interacciones sociales requiere un nivel de complejidad superior en comparación con la coerción. La persuasión se basa en argumentos racionales y en la capacidad de influenciar a través del pensamiento, lo que contribuye a elevar la autoestima. Por el contrario, la coerción no fomenta el crecimiento de la autoestima, ya que representa un enfoque simplista que no involucra el cultivo de habilidades interpersonales.

Cuando se recurre a la coerción, se trata a otros como personas débiles y se les priva de la oportunidad de cultivar su autoestima al seguir sus propios caminos. Esto es esencial para el desarrollo de la autoestima de cada individuo, ya que implica la capacidad de tomar decisiones independientes y actuar sin ser forzado por otros. De hecho, la coerción conlleva una dependencia de otros para satisfacer los propios deseos, lo que, en última instancia, coloca a uno en una posición de menor autoestima y mayor debilidad.

La defensa de uno mismo en el contexto de no ser controlado por otros es un acto de independencia y autoafirmación. Permanecer bajo el control de otros implica una posición de debilidad y menor autoestima, ya que uno se somete a la voluntad de terceros en lugar de actuar según su propio juicio y pensamiento. Defenderse y no imponer, en consecuencia, se presenta como una elección en línea con la búsqueda de estados de alta recompensa.

Rechazar la perpetuación de un estado de infantilismo y dependencia a través de instituciones socio-políticas favorece la búsqueda de estados de recompensa, ya que aboga por la independencia y la autorresponsabilidad en la vida adulta. En última instancia, este enfoque es coherente con la promoción de estados de alta recompensa y la preservación de la autoestima tanto propia como de los demás.

Vivir bajo la sumisión de los deseos de otros carece de recompensa, ya que implica la negación de valores personales y elementos que aportan satisfacción y felicidad a la vida de uno. Esta negación representa una contradicción con el concepto de recompensa, ya que va en detrimento de la búsqueda de la propia felicidad y autoestima. Por lo tanto, es comprensible que uno busque defenderse y respalde el principio de la autodefensa, ya que esto implica salvaguardar su recompensa personal. Desde la perspectiva de un Estado, su función debería ser promover este principio, ya que vivir bajo la influencia de los deseos de otros que niegan la realización de cosas que a uno le proporcionan felicidad y autoestima contradice la búsqueda de estados de alta recompensa.

Es relevante considerar que las acciones pueden estar motivadas por algo que recompensa en cierto grado, pero que no necesariamente conduce a estados de recompensa elevados a largo plazo. La realidad se compone de

estados posibles a los que podemos aspirar, y estos estados varían en términos de la cantidad de recompensa que ofrecen. Cuando dos criterios entran en conflicto, uno de ellos puede no estar alineado con la consecución de estados de alta recompensa. En tales casos, la persuasión puede ser una vía para resolver el conflicto, al exponer las razones por las cuales una opción no conduce a estados de recompensa óptimos. De esta manera, los conflictos pueden evitarse o resolverse de manera constructiva.

Es fundamental destacar que imponer un criterio a otros implica considerarlos débiles y dependientes, incapaces de dirigir sus propias vidas de manera autónoma. Esta actitud desprecia el poder, la autoestima y la capacidad de las personas para alcanzar sus valores y cultivar estados de alta recompensa. Imponer un criterio no solo va en detrimento de uno mismo, sino también de los demás, al negarles la posibilidad de seguir su propio camino y actuar con independencia.

Aquellos que entran en relaciones de dependencia, que no buscan superarse y que esclavizan a otros para satisfacer sus deseos, no están alineados con estados de alta recompensa. La autoestima y la felicidad de un individuo independiente son incompatibles con relaciones de este tipo. Un mundo en el que prevalecen seres dependientes, incapaces de actuar por sí mismos, no es congruente con el principio de buscar estados de alta recompensa. En este sentido, la defensa contra la imposición se convierte en un aspecto crucial. El estado óptimo de las cosas implica la existencia de individuos independientes, empoderados y con alta autoestima, capaces de afrontar la vida y lograr grandes cosas por sí mismos, sin imponerse sobre otros. Si se sigue este criterio, no solo lo que resulta en una recompensa, sino lo que conduce a estados de alta recompensa, se convierte en la prioridad principal en el ámbito político.

Muchos argumentan que podría ser justificable generar conflictos cuando las acciones de una persona no conducen a estados de alta recompensa y no interfieren con otros individuos. Sin embargo, al obligar a alguien a realizar acciones que consideramos beneficiosas para su vida y al restringir su capacidad de llevar a cabo acciones que podrían perjudicarle (aunque estas no involucren conflictos con terceros ni la negación de oportunidades de recompensa para otros), se estaría socavando el concepto de cultivar

autoestima y felicidad. Esto se debe a que la iniciativa, el desarrollo de habilidades y la capacidad de discernir lo positivo de lo perjudicial son esenciales para alcanzar estados de alta recompensa. Cuando se fuerza a alguien a actuar de cierta manera, se le trata como un individuo indefenso, incapaz de tomar decisiones respecto a su propia vida y dirigirla hacia mejores resultados.

Además, surge un problema con la idea de un "consejo de sabios" o un "tribunal de los justos y excelentes" que determine la legitimidad de impedir a otros realizar acciones consideradas perjudiciales para sí mismos si esto se institucionaliza a través del Estado. Aquellos que reclaman una autoridad moral y afirman poseer conocimientos expertos en el tema podrían equivocarse, al igual que cualquier otra persona, ya que el error no está excluido. Esto abre la posibilidad de que algo beneficioso y positivo para las personas sea negado de manera generalizada, lo cual también contradice la idea de alcanzar estados de alta recompensa. No existe un grupo o institución superior que pueda garantizar que no cometerá errores en su juicio.

Este es un punto importante que pocos reconocen: la posibilidad de alcanzar una autoestima y felicidad genuinas implica la posibilidad de cometer errores y llevar a cabo acciones que puedan ser perjudiciales para uno mismo (aunque no interfieran con otros o nieguen sus oportunidades de recompensa). Esto es una dualidad inherente al cultivo de la autoestima: dos aspectos complementarios. Intentar eliminar el error individual en el camino hacia la autoestima también suprimiría la posibilidad misma de alcanzar la autoestima. No se está sugiriendo que las personas deban cometer errores necesariamente para alcanzar estados de alta recompensa, pero la posibilidad de equivocarse forma parte de la búsqueda de estados de alta recompensa. Si esta posibilidad se restringe, se negaría la oportunidad de alcanzar estados de alta recompensa y no habría justificación para la intervención del Estado en este sentido.

En efecto, la dimensión de las relaciones con los demás desempeña un papel crucial en el cultivo de la autoestima, un elemento universal para todos los individuos. Este proceso también brinda oportunidades para desarrollar otras habilidades y considerar alternativas que beneficien tanto a uno mismo como a los demás. Cuando uno se esfuerza por lograr sus objetivos sin

recurrir a la generación de conflictos con otros, se está siguiendo un camino que favorece la autoestima y que, al mismo tiempo, conduce a resultados más óptimos para todas las partes involucradas.

La iniciación de conflictos, por otro lado, no se alinea con el cultivo de la autoestima. Por el contrario, atenta contra ella y va en contra de la búsqueda de los máximos estados de recompensa posibles. Al mencionar los "máximos estados de recompensa posibles", me refiero, por ejemplo, a la capacidad de experimentar una mayor autoestima y felicidad en un caso (A) durante un período más prolongado que en otro caso (B). Existe un máximo potencial de recompensa que una persona puede experimentar en el caso A, en contraste con el caso B, que ofrece una recompensa en un período de tiempo menor.

Una persona que obtiene algo que le recompensa a través de un conflicto experimentará una recompensa menor en comparación con alguien que haya obtenido lo mismo dentro del marco del cultivo de la autoestima. La segunda persona no solo disfrutará de lo que obtuvo, sino que también habrá cultivado autoestima, lo que constituye una fuente adicional de recompensa. Aunque es posible que una persona intente cultivar autoestima después de obtener algo mediante un conflicto, la recompensa total será menor en comparación con alguien que haya optado por desarrollar la autoestima desde el principio. En última instancia, el conflicto disminuye los máximos estados de recompensa que uno puede experimentar.

En muchas ocasiones, tendemos a valorar más la satisfacción a corto plazo en lugar de la recompensa a largo plazo. Por ejemplo, un trabajo que no nos apasiona pero que es sencillo y nos proporciona ingresos puede brindarnos una satisfacción inicial, pero un trabajo que implica dificultades, responsabilidades y, posiblemente, ciertos desafíos podría generar una insatisfacción temporal. Sin embargo, la satisfacción a largo plazo derivada de perseguir una vocación y enfrentar esos desafíos es considerablemente mayor en comparación con la gratificación momentánea de un trabajo más sencillo.

Lo mismo se aplica al cultivo de la autoestima en las relaciones con otros. Si bien buscar alternativas, desarrollar habilidades y practicar la persuasión puede ser más complicado y exigente que recurrir a la generación de conflictos, la recompensa a largo plazo de la primera opción supera con creces lo que se obtiene a través del conflicto. Esta recompensa incluye la

satisfacción de alcanzar una meta a través del esfuerzo, la independencia, la construcción de habilidades y la conciencia de que uno ha logrado sus metas por sus propios méritos. Por otro lado, el conflicto conlleva la culpa de haber perjudicado a otros, la insatisfacción de no haber logrado las metas por méritos personales y la falta de herramientas adecuadas para afrontar situaciones que pueden resultar en sufrimientos.

Es posible que a alguien no le preocupe o no sea consciente de su autoestima y simplemente busque alcanzar ciertos objetivos a través de enfrentamientos o conflictos. No obstante, es innegable que, si una persona toma conciencia de su autoestima, experimentará una recompensa más significativa al lograr sus metas dentro del marco de la autoestima en comparación con hacerlo fuera de dicho contexto. Si alguien afirma que no le importa su autoestima ni la de los demás y desea lograr sus metas a través de conflictos, entonces obtendrá una cierta recompensa, pero quedará excluido de alcanzar los máximos niveles de recompensa que el resto de nosotros podemos experimentar.

En este escenario, no estamos obligados a renunciar a nuestras recompensas más elevadas en favor de las recompensas más bajas de aquellos que recurren a la agresión. Sin embargo, también es importante señalar que existen alternativas para que estas personas logren sus objetivos sin recurrir a conflictos, aunque es posible que no estén dispuestas a considerarlas. En la mayoría de los casos, es factible encontrar métodos que no involucren el conflicto para obtener recompensas.

Teniendo en cuenta lo anterior en relación al papel del Estado, es relevante destacar que no es necesario recurrir al conflicto para alcanzar niveles elevados de recompensa. Los conflictos no contribuyen al cultivo de la autoestima y, de hecho, disminuyen la posibilidad de alcanzar las recompensas máximas. Existen alternativas que permiten a las personas llevar a cabo acciones que no impliquen conflictos para obtener recompensas. Cuando se niega a las personas la posibilidad de utilizar recursos y objetos para sus propios fines, se limita la posibilidad de alcanzar niveles máximos de recompensa, ya sea en el futuro o en el presente. Esto va en contra de la experiencia de las recompensas más elevadas posibles.

Es fundamental comprender que, en ausencia de un Estado que defienda

la posibilidad de alcanzar recompensas elevadas, esta responsabilidad recae en cada individuo. Sin embargo, la capacidad de destrucción no debe confundirse con la autoestima, ya que defenderse frente a conflictos implica preservar o incluso aumentar las propias recompensas con el tiempo. Los niveles más altos de recompensa son el objetivo máximo que podemos alcanzar en la vida y representan el criterio supremo. No existe razón alguna para conformarse con menos. A pesar de que uno podría aceptar niveles de recompensa más bajos, no hay ninguna razón superior o más trascendental que supere la búsqueda de las recompensas máximas, es decir, los niveles más altos de recompensa posibles en la vida.

Por todas estas razones, un Estado desempeña un papel crucial para aquellos que actúan en función de alcanzar recompensas elevadas, y debe defender esta búsqueda ante el conflicto. Incluso si consideramos el criterio de evitar el sufrimiento, llegamos a la conclusión de que la existencia de niveles más altos de recompensa a largo plazo supera cualquier otra opción, ya sea el confort, una recompensa por evitar el sufrimiento, una disminución del sufrimiento o la ausencia total de sensaciones. En última instancia, la búsqueda de los niveles más elevados de recompensa sigue siendo el criterio superior en la vida.

Es posible encontrarse en situaciones extremas en las que no se puede cultivar la autoestima debido a necesidades apremiantes, como la urgencia de obtener alimentos, por ejemplo. Estos son casos límite a los que me referiré más adelante. En tales circunstancias, es probable que una persona recurra al conflicto para satisfacer sus necesidades. Sin embargo, esto no implica que la persona no pueda asumir la responsabilidad de sus acciones en el futuro, restituir un valor perdido a otros, o que el Estado, con una financiación adecuada y voluntaria, acorde con la búsqueda de recompensas elevadas, no pueda defender a la persona agredida y al mismo tiempo abordar la necesidad del agresor de obtener alimentos. Si una persona continúa recurriendo al conflicto por necesidad, cuando realmente no hay alternativa, es responsabilidad del Estado resolver este problema.

Si la persona desea salir de esa situación, deberá aprender a satisfacer esas necesidades a través de alternativas al conflicto. La mejor opción para lograrlo es aquella que fomente la independencia y apele a la voluntad. No se

debe forzar a estas personas a adquirir habilidades para obtener valores, ni se debe obligar a otros a brindarles esa oportunidad. Las personas contribuirán al Estado de acuerdo con sus altos estados de recompensa, es decir, sin recurrir al conflicto, y para preservar la posibilidad de alcanzar los máximos niveles de recompensa (no debemos perder de vista este objetivo).

La situación es diferente cuando una persona recurre al conflicto para satisfacer sus necesidades a expensas de la vida de otros que no tienen alternativas debido a su situación límite. En este caso, aquellas personas que generan conflictos perjudican su propia autoestima, su dimensión interpersonal (como mencioné anteriormente) y obstaculizan la búsqueda de los máximos niveles de recompensa posibles en sus vidas, al igual que la recompensa de aquellos que son agredidos. Lo mejor son las alternativas constructivas, voluntarias y armoniosas que promueven la búsqueda de la recompensa máxima para todas las personas.

Es válido argumentar que todos nosotros realizamos acciones, pero no podemos abarcar todo en nuestra vida. Algunas personas pueden llevar a cabo tareas complejas que se apartan de lo que otros pueden hacer, lo que contribuye a enriquecer sus vidas en ámbitos específicos. Sin embargo, es importante destacar que, si bien es cierto que no todos podemos destacarnos en todas las áreas, las relaciones e interacciones con otros no constituyen una actividad aislada que uno pueda optar por realizar o no, como tocar un instrumento musical o correr una maratón, por ejemplo. Más bien, estas relaciones e interacciones forman parte inherente de la vida de una persona debido a la naturaleza misma de la existencia en sociedad y en el seno de la familia.

Estamos inmersos en estas dinámicas, y tenemos la capacidad de llevar a cabo este aspecto de nuestras vidas de manera exitosa, alineada con la búsqueda de recompensas elevadas, o de forma menos satisfactoria, lo que nos alejaría de alcanzar la máxima recompensa posible. En la actualidad, en el contexto de las relaciones con los demás, la independencia, la persuasión y otros aspectos relacionados, hemos observado una desviación de lo que otros solían hacer o pueden hacer. En cierta medida, se ha legitimado el conflicto y se ha brindado apoyo a esta tendencia. Esto representa un alejamiento de la norma en cuanto a evitar el conflicto.

Uno podría cuestionarse qué ocurre cuando la autoestima se cultiva en un entorno donde prácticamente todos siguen un patrón similar de comportamiento, alejándose de las prácticas habituales. En este escenario, uno podría optar por mantener esa norma o superarla, ya que la complacencia deja de resultar satisfactoria a menos que haya una recompensa en juego. No obstante, esta elección no contribuiría al cultivo de la autoestima.

Incluso si alguien descubre una manera de experimentar recompensas a largo plazo sin involucrarse en actividades complejas o que comúnmente asociamos con el cultivo de la autoestima, esta realización en sí misma resulta compleja y conlleva un sentido de autoestima, además de la recompensa a largo plazo que se logra mediante este enfoque específico. La autoestima continúa desempeñando un papel central al hablar de la búsqueda de recompensas elevadas. Sin la autoestima, en realidad, cualquier recompensa que se obtenga a nivel global no alcanza los máximos niveles de recompensa que son posibles de alcanzar.

Cualquier búsqueda de paz, serenidad, aceptación o mejora de la vida en relación con la realidad o el entorno, conceptos promovidos en diversas filosofías y religiones, involucra de alguna manera el cultivo de la autoestima. Aunque a veces se fomente el desapego de ciertas metas materiales o la disminución del deseo o del ego en el mundo, en última instancia, se busca algo complejo que beneficia al individuo: la capacidad de sentirse satisfecho consigo mismo y con su entorno, independientemente de la consecución de objetivos específicos o la adquisición de bienes materiales. Estos caminos no necesariamente excluyen el cultivo de la autoestima.

Es importante destacar que la autoestima no se trata de un mero inflamiento del ego, como se ha conceptualizado. Lo que subyace en la autoestima no es la motivación de demostrar superioridad sobre otros, sino más bien una expresión de la capacidad del individuo para vivir plenamente en el mundo y formar parte de él. Esto tiene sus raíces en cuestiones evolutivas y en la configuración de la naturaleza humana, y afecta la dinámica de nuestra vida. La autoestima implica, en esencia, la expresión de la capacidad para la vida, lo que está estrechamente relacionado con la recompensa que se deriva de poder convivir en el mundo y ser una parte activa de él. Esto se explica, en gran medida, por la naturaleza inherente de

los seres humanos. La otra posibilidad es que la autoestima simplemente existe porque sí, también como un aspecto inherente de nuestra naturaleza, aunque esta explicación no parezca ser del todo completa.

Se podría argumentar que existe un punto intermedio entre el desapego total y el apego extremo. En ciertas áreas de la vida, un nivel moderado de desapego, sin llegar a ser absoluto, podría ayudarnos a liberarnos de los sentimientos de miedo y ansiedad que surgen ante la posibilidad de pérdidas y frustraciones relacionadas con lo a lo que estamos apegados. Esto permitiría disfrutar de los beneficios del apego sin que la angustia nos abrume.

Sin embargo, hay áreas de la vida en las que el desapego total puede no ser deseable. Por ejemplo, en el contexto del amor romántico y las relaciones de pareja, ¿realmente desearíamos desapegarnos completamente de nuestra pareja por miedo a perderla o para evitar sufrimientos relacionados con la relación? Al hacerlo, podríamos alejarnos mutuamente y socavar la posibilidad de una unión significativa entre dos personas. Esto podría disminuir nuestra recompensa, ya que estaríamos con alguien que no considera que seamos una parte fundamental de su vida. Por otro lado, la noción de apego y desapego puede malinterpretarse a veces. En lugar de forzar las cosas a ser de una manera específica que no está destinada a ser, se podría adoptar una actitud más saludable de desapego, que implica aceptar la naturaleza de las cosas tal como son y permitir que fluyan de manera más orgánica.

Existen actividades que emprendemos con la expectativa de obtener felicidad, aunque en ocasiones optamos por acciones que no nos conducen a estados de recompensa elevados, incluso cuando sabemos que deberíamos optar por acciones que sí nos proporcionarían recompensas a largo plazo. El desapego puede ser una de estas acciones. En última instancia, las pocas actividades que verdaderamente generan recompensas, cultivan la autoestima y promueven la felicidad son las que elegiríamos para nuestra vida por encima de todo lo demás, incluso en comparación con una vida desprovista de apegos o sufrimientos. Esto resalta la importancia de tales actividades, ya que representan la cima de lo que podemos aspirar y constituyen los más altos estados de recompensa posibles.

El cultivo de la autoestima y las recompensas que genera en un lapso de

tiempo considerable, pero cercano al presente, se encuentran entre las experiencias más significativas que podemos experimentar. A lo largo del tiempo, es cierto que las sensaciones pueden disminuir, y para mantener o aumentar el nivel de recompensa, es necesario seguir cultivando la autoestima. No obstante, es crucial destacar un aspecto fundamental: el cultivo de la autoestima da lugar a experiencias que perduran en nuestra memoria a largo plazo y que podemos recordar y apreciar. Estas experiencias nos emocionan y contribuyen a que podamos afirmar que hemos tenido una vida satisfactoria y plena.

El cultivo continuo de la autoestima es un proceso en constante evolución. Es importante comprender que no alcanzar ciertos objetivos no implica que no podamos experimentar un alto grado de satisfacción o felicidad. El hecho de que una obra no esté completa no invalida los logros y la recompensa que obtenemos de nuestro esfuerzo. En ocasiones, las cosas requieren tiempo y esfuerzo, y en el transcurso de este proceso, alcanzaremos logros inevitables que pueden ser gratificantes.

Es fundamental reconocer que existen múltiples fuentes de felicidad a nuestro alcance. A menudo, lo que nos causa sufrimiento son las evaluaciones frecuentes que realizamos, impregnadas de nociones sobre nuestra valía y bondad. Erróneamente, tendemos a percibir el fracaso como una señal de nuestra incompetencia o como un obstáculo insuperable que nos impide alcanzar la grandeza. Sin embargo, como mencioné anteriormente, el desarrollo de la autoestima es un proceso gradual que nos lleva a obtener logros significativos. Incluso si no alcanzamos un objetivo específico, esto no resta valor a lo que hemos logrado.

La realidad es intrincada y desafiante de capturar de manera precisa mediante nuestras evaluaciones diarias. A menudo, se necesita tiempo y reflexión para comprenderla adecuadamente. Dar excesiva importancia a nuestras evaluaciones puede ser contraproducente. En ocasiones, es beneficioso abstenerse de emitir juicios inmediatos y, en su lugar, observar los hechos de manera objetiva. Esta actitud puede facilitar un posterior análisis más informado. No cumplir una meta no debería llevar consigo la carga de evaluaciones negativas, ya que la realidad es inherentemente compleja y rara vez se ajusta completamente a nuestras percepciones inmediatas.

En ocasiones, nos sentimos pequeños o inferiores al compararnos con los avances tecnológicos o los logros intelectuales notables de figuras históricas. Sin embargo, es esencial recordar que no somos esas personas. Pretender forzar un resultado que no está destinado a ocurrir suele provocar más sufrimiento que recompensa. Además, es relevante reconocer que los avances tecnológicos y los logros intelectuales contemporáneos suelen ser el resultado del esfuerzo colectivo de numerosas personas que contribuyen a un todo mayor. Aunque algunas personas pueden realizar innovaciones significativas, la mayoría aporta de manera incremental a un conocimiento ya existente. Esto pone en perspectiva la sensación de inferioridad que podemos experimentar al compararnos con figuras excepcionales.

Es lamentable cómo se ha vinculado la coerción y la generación de conflictos recientemente como respuestas a las preferencias o gustos individuales. Cuando alguien no comparte el gusto por ciertas manifestaciones artísticas, como el arte abstracto, existen enfoques más constructivos que no implican prohibiciones, destrucción o restricciones. En lugar de recurrir a estas medidas, se pueden considerar alternativas como evitar la exposición a dicho arte, no visitar lugares donde se exhibe, fomentar la apreciación de otros movimientos artísticos o promover espacios dedicados a expresiones artísticas diferentes.

La tendencia generalizada a buscar soluciones coercitivas a menudo es contraproducente y no refleja la capacidad de afrontar situaciones de manera independiente. La independencia, un valor importante pero subestimado, implica la habilidad de abordar cuestiones de mayor complejidad. Esta actitud no se alinea con el fortalecimiento de la autoestima. Además, estas acciones pueden socavar la satisfacción de quienes aprecian y promueven las formas de arte en cuestión, incluyendo los artistas y creadores.

El deseo de simplificar la toma de decisiones, como reducir la variedad de opciones en tiendas o supermercados, puede parecer atractivo desde una perspectiva individual. Sin embargo, debemos considerar las implicaciones más amplias de tales medidas. La satisfacción de aquellos que trabajan en la producción de productos y servicios, así como la de quienes disfrutan de una amplia variedad, es igualmente relevante. La eliminación de opciones puede llevar a que personas pierdan la oportunidad de acceder a productos que les

brindaban satisfacción, lo que a su vez afecta negativamente su bienestar.

En lugar de buscar soluciones restrictivas, una estrategia que fomente un mayor nivel de recompensa podría ser la elección aleatoria. En este enfoque, no se analizan exhaustivamente los pros y contras de cada opción, sino que se selecciona la primera alternativa disponible. Esto se justifica en el supuesto de que, si se limita a solo dos o tres opciones, la probabilidad de que la elección sea menos satisfactoria que esas pocas opciones es baja. Alternativamente, podemos ajustar nuestras expectativas, disminuir su importancia, desarrollar habilidades para convivir con variedades y aprender estrategias para lidiar con situaciones complejas sin entrar en conflicto con otros.

Puede argumentarse que cuando alguien se dedica a la producción y venta de sustancias nocivas para la salud, y otros individuos están dispuestos a consumirlas a pesar de conocer los riesgos, se está limitando, en cierta medida, la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa a largo plazo. Sin embargo, en un contexto donde ambas partes actúan con pleno consentimiento, no se está negando activamente la oportunidad de obtener recompensas futuras. Más bien, el consumidor, siendo plenamente consciente y responsable de sus acciones, elige un camino que se considera perjudicial en términos de lograr altos estados de recompensa. Nadie les impone esta elección; son ellos mismos quienes deciden consumir, en el sentido amplio de que es un proceso de decisión de la entidad que es la persona, y no algo impuesto por otros mediante la fuerza bruta o la coerción.

Este escenario no justifica la intervención del Estado ni el inicio de un conflicto, ya que ambas partes actúan de manera voluntaria. En casos donde la intervención del Estado podría considerarse, se estaría negando la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa mediante un conflicto, y se estaría infringiendo la capacidad de las personas para cultivar su autoestima, progresar por sus propios medios y ejercer su independencia y libertad. La intervención no resolvería efectivamente el problema, sino que produciría consecuencias negativas, de manera similar a la elección individual de consumir sustancias nocivas para la salud.

En cuanto al productor de estas sustancias, si bien no inicia un conflicto activo, se involucra en una actividad que puede afectar la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa para otras personas, y potencialmente,

para sí mismo en términos de culpa por el daño causado a terceros, entre otros factores. Es importante distinguir entre negar activamente estas posibilidades (mediante la imposición de un conflicto) y las acciones que las personas pueden cometer inevitablemente debido a errores en la percepción de las posibilidades de recompensa.

La intervención estatal, destinada a prohibir ciertas actividades, sería contraproducente para el cultivo de la autoestima, a menos que se considere una posible adicción a la sustancia en cuestión. En ese caso, la capacidad de elegir si consumir o no la sustancia podría verse comprometida debido al nivel de adicción. Esto se asemejaría más a forzar o imponer un conflicto contrario a los objetivos y criterios de las personas, lo que justificaría una intervención estatal diferente.

En este punto, deseo aclarar un asunto crucial: cuando hablo de legítima defensa o del individuo, no estoy haciendo referencia a la anulación de la vida del agresor. Esto sería inconsistente con la posibilidad de alcanzar niveles elevados de retribución. Debería ser considerado como la última opción en una situación específica, únicamente cuando no exista otra alternativa y la vida de uno esté en peligro inminente. Por ejemplo, uno podría considerar que la prisión implica un costo considerable, pero un costo aún mayor para el bienestar de uno sería vivir en un entorno en el que la vida de uno pueda ser arrebatada sin un debido proceso judicial o sin la oportunidad de rehabilitación y redención.

Es esencial contemplar la posibilidad de una retribución futura para el individuo que inició el conflicto y que es detenido por el Estado, sometiéndolo a un proceso de justicia. Existe la posibilidad de que se le otorgue una recompensa en el futuro sin que sea necesario provocar un conflicto adicional. Es crucial entender que la magnitud de esta recompensa en el tiempo dependerá de la situación del individuo que inició el conflicto. Puede haber una posibilidad real de redención, pero es una decisión que solo el propio individuo puede tomar. Nadie ajeno a él puede determinar cuál es la recompensa que lo motiva, cuánto sufre y las razones que lo impulsan. Otros pueden brindar apoyo en este proceso, pero el individuo debe asumir la responsabilidad de sus acciones y de su nivel de conciencia en relación con las mismas. En este sentido, la imposición de la pena de muerte, por ejemplo,

socava la posibilidad de una retribución que el propio individuo condenado debe determinar y, por lo tanto, debe ser rechazada en consecuencia.

Es importante destacar que existen diversas vías para desembocar en un conflicto, es decir, situaciones en las que se niega directamente la capacidad de emplear espacios y objetos para alcanzar objetivos personales. Tomemos, por ejemplo, el acto de ocultar pruebas de un delito. Al realizar tal acción, uno se estaría alineando con la parte que desencadena un conflicto, contribuyendo significativamente a este, ya que se obstaculiza de manera decisiva el uso legítimo de espacios y objetos por parte de otros. Si la persona afectada por esta acción es inocente y dichas pruebas podrían haber contribuido a demostrar su inocencia, lo que inicialmente parecía ser un acto honorable, destinado a detener a un individuo culpable para proteger a otros, se convierte en una suerte de injusticia al atribuir culpas de manera definitiva a un individuo inocente.

Por otro lado, si la persona es culpable, y la evidencia ocultada efectivamente corrobora su culpabilidad, el actor que esconde estas pruebas se alinea con la agresión del sujeto culpable, respaldando su conflicto iniciado. En este contexto, es esencial establecer una distinción entre un incidente accidental y un acto premeditado que tiene como objetivo negar deliberadamente a otro la posibilidad de utilizar espacios y objetos para sus fines.

A menudo, las interacciones humanas pueden dar lugar a situaciones en las que se genera un conflicto de manera involuntaria, sin que los implicados sean plenamente conscientes de ello. En estos casos, nos enfrentamos a la cuestión de si podemos considerar estas situaciones como verdaderos conflictos. Tomemos, por ejemplo, un accidente de tránsito en el que una persona resulta herida debido a la negligencia de otra. La persona herida, por supuesto, no deseaba encontrarse en esa situación. En esta circunstancia, cabe preguntarse sobre las consecuencias y las medidas que deben tomarse.

Sin embargo, es importante distinguir este tipo de situación de aquellas en las que alguien intenta deliberadamente causar un accidente con la intención de herir o quitar la vida a otra persona. En el segundo caso, si la persona resulta gravemente herida y el agresor no presta asistencia, las

autoridades tienen la responsabilidad de intervenir para socorrer a la víctima, ya que esta es una función que el Estado ha asumido y debe respetar.

En lo que respecta al agresor, se le considera una amenaza para la sociedad, y, por tanto, es necesario apartarlo de la escena y de otros ciudadanos para garantizar la seguridad pública. Aunque en mi opinión personal, considero que el castigo es una medida sobrevalorada y que la privación de la libertad solo debería ser aplicada en función de la protección de la sociedad. Aquellos individuos que deseen agredir o generar conflictos con otros no deben ser autorizados a convivir con el resto de los miembros de la sociedad, y la duración de su reclusión debe ser proporcional a la amenaza que representan.

Sin embargo, surge una pregunta interesante en situaciones donde el agresor hiere a la víctima y luego huye, y una tercera persona, siendo la única testigo, decide no prestar ayuda a la víctima por alguna razón. Esto aumenta el riesgo de que la víctima pierda la vida, y plantea ciertas cuestiones éticas y legales.

El individuo que decide no prestar ayuda no es la causa del estado de la víctima, pero ¿puede ser considerado responsable de su destino en un sentido más amplio, es decir, como alguien que debe responder por las consecuencias que su inacción pueda tener en la víctima? Aunque se podría argumentar que la falta de acción y la falta de ayuda tienen un nivel similar de causalidad sobre el destino de la víctima, este enfoque plantea dos problemas significativos. En primer lugar, introduce una causalidad donde no necesariamente la hay, ya que la víctima podría encontrarse en la misma situación si la tercera persona no hubiera estado presente. En segundo lugar, si se acepta esta noción de responsabilidad, se abriría la puerta a responsabilizar a cualquier individuo por una amplia variedad de situaciones, como la pobreza de otros, la falta de empleo o incluso la salud de terceros, basándose en su falta de acción o decisiones individuales. Estas son las consideraciones que deseo plantear en relación con la noción de responsabilidad en este contexto particular.

Puede argumentarse, como mencioné anteriormente en el contexto de alguien que oculta pruebas de un delito, que una persona que presencia tal situación y no toma medidas se equipara de alguna manera al agresor que

inició el conflicto. Sin embargo, es crucial destacar las diferencias significativas entre estas dos situaciones en términos de acción y consecuencias.

En el caso de alguien que oculta pruebas, esa persona se involucra de manera activa en el conflicto, contribuyendo directamente a la alteración de la situación del acusado. En este escenario, existe una causalidad evidente que emana de la persona que oculta pruebas, ya que está interviniendo en el curso de los eventos.

Por otro lado, en el caso del testigo que presencia a la persona herida sin ofrecer asistencia, no contribuye activamente al estado de la víctima. No existe una causa que emane de esta persona en relación con el accidente o el conflicto, especialmente si el agresor actuó conscientemente en contra de los deseos de la víctima y en pleno conocimiento de que esta situación podría ser perjudicial para la misma. Esta falta de acción por parte del testigo no tiene un efecto causal sobre el estado de la víctima, a diferencia del caso del individuo que oculta pruebas.

Además, es importante considerar las consecuencias distintas que enfrentan las partes involucradas en ambos casos. Cuando se llama a declarar a alguien que oculta pruebas, existe la posibilidad de tomar medidas activas para corregir la situación, como la revelación de las pruebas ocultas. Sin embargo, en el caso del testigo que no presta ayuda, cualquier acción inmediata carece de sentido, ya que notificar a las autoridades es la medida adecuada para brindar asistencia a la víctima en tales circunstancias.

Por ello, aunque ambas situaciones pueden parecer similares en términos de inacción, es esencial diferenciarlas en función de la causalidad y las consecuencias, y reconocer que la falta de acción por parte del testigo no equivale a una participación activa en el conflicto.

Otra cuestión relevante es qué medidas deberían tomarse en relación al testigo que no solicita ayuda en situaciones similares. ¿Debería considerarse la privación de su libertad como consecuencia de su inacción? Esta perspectiva plantea un dilema ético, ya que estaríamos privando de su libertad a una persona que no representa una amenaza para otros y que no ha participado activamente en la creación del conflicto, ni siquiera podemos

afirmar que forme parte de dicho conflicto. Si la privación de la libertad se justifica en función de la defensa, no parece adecuado aplicar esta medida en este contexto.

Además, debemos considerar que esta persona no está estableciendo un conflicto con otros y, en un escenario diferente, podría actuar de manera distinta, solicitando auxilio si fuera el único testigo de un accidente. En ese sentido, su ausencia no alteraría el resultado de la situación. Si nos centramos únicamente en estas variables, carece de sentido aplicar la privación de la libertad en tales circunstancias.

Adicionalmente, debemos ser conscientes de los riesgos asociados con la idea de utilizar la privación de libertad no como una medida defensiva, sino como un mecanismo para dirigir el comportamiento de las personas. Esta perspectiva podría ser parte de un sistema en el que el Estado podría establecer conflictos contra individuos de manera arbitraria. Considero que esta no es una solución adecuada para abordar este problema. En su lugar, sería más efectivo fomentar la persuasión, promover una cultura de respeto a la vida y la ayuda mutua, y educar a las personas en estos valores. Las personas no deberían sentir la necesidad de pedir auxilio por temor a las posibles consecuencias legales, sino actuar de manera solidaria y compasiva debido a su naturaleza intrínseca y sus valores culturales.

Es esencial comprender que la autoestima no implica considerarse superior a los demás ni sentir desprecio por ellos debido a las habilidades que uno posee y que los demás pueden no tener. La autoestima no se basa en la sensación de superioridad sobre los demás; su verdadera recompensa radica en la capacidad individual y en lo que uno puede lograr por sí mismo. La comparación con las habilidades de los demás solo determina parcialmente en qué áreas uno puede desarrollar su propia capacidad, y es esta capacidad la que se asocia, en un nivel más profundo, con la recompensa.

La admiración que se siente hacia las personas con habilidades destacadas no debe confundirse con un sentimiento de desprecio por esas capacidades. En cambio, se reconoce que estas habilidades son el resultado de un esfuerzo y dedicación en su desarrollo, lo que puede ser una fuente de inspiración. Además, esta perspectiva reconoce que las capacidades son algo que se puede cultivar y desarrollar en diferentes áreas, lo que se opone a la

noción de superioridad infundada.

Por desgracia, en la actualidad, muchas personas centran su atención en demostrar superioridad a través de posesiones materiales, como un signo de estatus. Esto a menudo se manifiesta no tanto en la cantidad de posesiones, sino en la calidad de estas, que se utilizan como una expresión de estatus social. Esta tendencia también se refleja en el estilo de vida, la forma de caminar, las actitudes, las expresiones faciales y corporales, el lenguaje, etc., que a veces pueden parecer artificiales y ajenas a la verdadera identidad de las personas. Esto conlleva a la preocupación por diferenciarse del resto al tratar de demostrar que son superiores.

No obstante, es importante recordar que la verdadera riqueza de una persona no se basa en posesiones materiales. Incluso aquellos que carecen de tales bienes materiales pueden destacarse en diversas formas, como la sabiduría, la inteligencia, la creatividad, la integridad moral, el cariño hacia los demás y otras cualidades positivas que enriquecen sus vidas. En este sentido, no hay razón para que alguien se sienta superior, ya que los demás no son inferiores, simplemente tienen diferentes habilidades y cualidades que los hacen valiosos de manera única.

Muchas personas recurren a una variedad de factores para establecer un sentido de superioridad o jerarquía sobre los demás, y no se limitan únicamente a las posesiones materiales. Estos factores pueden incluir el tipo de trabajo que realizan, su posición o cargo, su nivel educativo, la dedicación al estudio o al trabajo, su popularidad, la belleza física, el conocimiento en comparación con otros, entre otros. A menudo, este comportamiento se manifiesta como un juego constante de jerarquización y la búsqueda de reafirmar la superioridad de uno sobre los demás.

En ocasiones, las personas discuten enérgicamente sobre ciertos temas con el objetivo de demostrar que poseen un conocimiento superior o que son mejores en la determinación de la verdad. También es común que las personas se critiquen o se burlen mutuamente, menospreciando lo que otros estudian o considerando que sus logros son el resultado de la pereza o falta de capacidad. Además, algunas personas utilizan su posición o cargo en el trabajo como argumento para afirmar su supuesta superioridad.

Sin embargo, es importante recordar que la autoestima no se basa en la búsqueda constante de superioridad sobre otros ni en la creación de jerarquías forzadas. Más bien, se trata de la capacidad de lidiar con el entorno circundante y disfrutar de los desafíos que este presenta. La recompensa natural de la autoestima proviene del desarrollo personal y el crecimiento, independientemente de cómo esté configurada en nuestra naturaleza. Esto implica un disfrute de los desafíos por sí mismos y la satisfacción que conlleva enfrentar y superar obstáculos en la vida. La autoestima se centra en el desarrollo individual y en la capacidad de prosperar en lugar de competir constantemente con otros. Al comprender y abrazar este enfoque, podemos mejorar nuestras relaciones y nuestra propia satisfacción como seres humanos.

La autoestima implica una recompensa sostenida a lo largo del tiempo, y cultivar la autoestima implica llevar a cabo acciones que generen esta recompensa a lo largo de un período prolongado, en lugar de obtener gratificaciones momentáneas. Defender la posibilidad de mantener una autoestima cuando alguien amenaza la vida de uno no se considera, en sí mismo, un acto de cultivar la autoestima. Esto se debe a que no implica una acción especialmente compleja, y tampoco se busca obtener recompensas a largo plazo. Si una acción no conlleva recompensas sostenidas en el tiempo o incluso niega la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa en el futuro, no se alinea con la idea de cultivar la autoestima.

Es importante hacer una distinción aquí: el proceso de cultivar la autoestima puede involucrar momentos de sufrimiento o tensión, como cuando uno no logra lo que desea, como ganar un campeonato, o cuando algo que nos gratifica se ve amenazado. Sin embargo, en estos casos, la recompensa a largo plazo sigue siendo posible y, en última instancia, uno defiende aquello que contribuye a sus estados de alta recompensa en el futuro. La diferencia radica en que uno sigue actuando en busca de esos estados de alta recompensa, incluso si hay obstáculos temporales.

En contraste, cuando la acción de uno niega directamente la posibilidad de alcanzar estos estados de alta recompensa, entonces experimentamos sufrimiento. En este caso, no hay la posibilidad de alcanzar esos estados gratificantes, ya que los estamos negando activamente.

Defender la autoestima se considera un valor importante y puede ser una

función fundamental del Estado, ya que busca garantizar la posibilidad de mantener y cultivar estados de alta recompensa a largo plazo. Sin embargo, la defensa en sí no es una forma de cultivar ni de negar la autoestima, sino más bien una manera de proteger la posibilidad de cultivarla y disfrutar de los beneficios asociados a ella.

Cuando abogamos por la defensa de nuestro libre albedrío, lo hacemos debido a que este nos gratifica. No obstante, una razón fundamental que establece un límite ético adecuado para nuestras acciones reside en la existencia de estados de recompensa superiores. Esto se debe a que considerar valores como el libre albedrío de manera absoluta puede conllevar a un déficit en cuanto a la recompensa que experimentamos. Este déficit, aparentemente negativo, abre la puerta a consideraciones desfavorables, como la imposición de las decisiones de ciertos individuos sobre otros, dado que el libre albedrío se convierte en un valor absoluto entre otros valores, todos ellos igualados en importancia, sin que uno funcione como referencia. Por lo tanto, el ejercicio del libre albedrío de algunos individuos prevalece sobre el de otros. En última instancia, esta dinámica está siempre vinculada a la recompensa, ya que esta constituye la auténtica motivación detrás de tales acciones y restricciones, al mismo tiempo que el criterio de los estados de recompensa superiores contribuye a eliminar los aspectos perjudiciales de las actuales pautas morales.

Es posible argumentar que las acciones de otro individuo pueden interferir con la posibilidad de alcanzar estados de recompensa superiores, incluso si dicho individuo no representa un conflicto directo. Tomemos, por ejemplo, la situación en la que uno vende un producto y surge otro individuo que desarrolla un producto superior. En este caso, la capacidad de uno para vender su propio producto se ve disminuida o incluso anulada, lo cual tiene un impacto en la autoestima del individuo.

Se podría plantear la idea de que, en esta circunstancia, justificaría la opción de impedir directamente al otro individuo (generando un conflicto) que continúe produciendo el producto mejorado, con el fin de mantener la venta de su propio producto. Sin embargo, es fundamental analizar esta situación. Si existe un producto mejor según ciertos criterios, y alguien tiene la capacidad de producirlo, la pregunta que surge es: ¿cuánta satisfacción personal puede

obtener uno de su propio producto, que ya no se considera tan competitivo en el mercado? En este escenario, lo que uno puede lograr se ve limitado, ya que hay otro individuo que ha demostrado ser más competente en el mismo ámbito.

Este ejemplo ilustra cómo la realidad que nos rodea es dinámica y puede cambiar, lo que a su vez influye en las circunstancias que afectan nuestra autoestima. Situaciones como desastres naturales o la competencia de otros individuos son factores que forman parte de esta realidad y pueden modificar significativamente nuestras perspectivas y niveles de satisfacción personal.

Por lo tanto, mantener la autoestima y la felicidad implica reconocer que lo que uno realiza no es estático y puede evolucionar. Negar la oportunidad de otros individuos de producir un producto mejor, incluso si es factible, sería una forma de deshonestidad con uno mismo. Además, es importante considerar si es justo que la otra persona deba renunciar a su autoestima debido a un nivel inferior de desempeño, ya que la autoestima no debe equipararse necesariamente con la veracidad de una teoría o la calidad de un producto. La autoestima está más relacionada con las habilidades personales y la percepción de uno mismo que con la superioridad en comparación con los demás.

Es válido cuestionar si es posible mantener la autoestima o la satisfacción personal en general al negar a otra persona la oportunidad de demostrar la falsedad de una teoría. Cuando uno tiene conocimiento de que la teoría es incorrecta, es difícil obtener una satisfacción significativa de esta situación. De hecho, esta negación de la oportunidad de otros individuos para demostrar la inexactitud de la teoría podría ser considerada como un obstáculo a la recompensa que uno y otros podrían experimentar. Sin embargo, es fundamental considerar que la autoestima no debe estar necesariamente vinculada a la superioridad sobre otros, sino más bien a la percepción de las habilidades personales y los logros individuales.

En un contexto más amplio, si se evitara que las personas se desempeñaran en las actividades que eligen, se afectaría el grado de satisfacción y recompensa que las personas pueden obtener de sus logros. En el caso del productor que no desea que se desarrolle un producto superior, estaría negando no solo su propia recompensa al hacerlo, sino también la de

otras personas que desean ese producto de mayor calidad. Si aplicamos este principio a todas las actividades humanas, aceptar el criterio del productor que busca evitar la competencia afectaría considerablemente los máximos estados de recompensa posibles, ya que se estaría limitando la diversidad de logros y la satisfacción que las personas pueden experimentar.

Es importante destacar que los máximos estados de recompensa no se ven afectados por la mera existencia de un productor que crea un producto superior. De hecho, se verían afectados si se le impidiera al productor y a otros individuos similares la oportunidad de utilizar recursos y espacios para sus propósitos, lo que les permitiría manifestar una autoestima y satisfacción significativas al lograr sus objetivos. No es necesario necesariamente demostrar el éxito de un producto para experimentar la autoestima, pero la posibilidad de alcanzar máximos estados de recompensa propios y hacia terceros se vería mermada si uno no puede crear algo y demostrar su calidad, eficacia, utilidad y satisfacción para otras personas. La autoestima se nutre de la capacidad de generar resultados con lo que se crea, y negar esta oportunidad limitaría los máximos niveles de recompensa posibles.

Es esencial reconocer que la realidad es dinámica y sujeta a cambios. Si uno se encuentra en una situación en la que su producto ya no se considera tan competente, la respuesta adecuada sería trabajar en la mejora de dicho producto o explorar otras actividades que permitan cultivar la autoestima. Esta perspectiva se alinea con la búsqueda de estados de recompensa superiores, ya que estancarse en lo que uno tiene y negar la oportunidad a otros de desarrollar productos mejorados no promueve el cultivo de la autoestima.

En esta situación, se trata no solo de lo que uno puede hacer, sino también de cómo se enfrenta a las circunstancias cambiantes y se adapta a ellas. Al negar a otros la oportunidad de competir, se estaría reflejando una actitud dependiente y restrictiva hacia los demás, lo cual no contribuye a la autoestima. Esta actitud se centra en lo que uno no puede hacer en lugar de enfocarse en las capacidades individuales.

Es fundamental comprender que, incluso si un producto ya no se vende con la misma facilidad, el productor aún posee propiedad sobre esos productos y tiene la posibilidad de buscar formas alternativas de aprovecharlos, aunque esto pueda requerir un esfuerzo adicional, como, por

ejemplo, encontrar otros usos o mercados para los productos. Esto demuestra una actitud más proactiva y resiliente en lugar de una actitud restrictiva hacia otros individuos. La clave para alcanzar máximos estados de recompensa radica en la adaptación, la creatividad y la búsqueda de nuevas oportunidades en lugar de negarlas a los demás.

En lo que concierne a la vida de adultos capaces que tienen fines y propiedad, el conflicto, en particular cuando involucra la negación de la propiedad, se presenta como un escenario relevante en el que la posibilidad de alcanzar máximos estados de recompensa puede verse amenazada. En este contexto, la función del Estado debe ser la defensa ante tales conflictos. Excepciones a esta regla ocurren cuando no hay conflictos y, sin embargo, se niega la posibilidad de obtener altos estados de recompensa o máximos estados de recompensa posibles, aunque esta situación es menos relevante en el contexto planteado.

Además, puede darse el caso de que alguien inicie un conflicto como su única alternativa para continuar su existencia. En tal situación, el Estado debe defender a la parte agredida, pero también debe velar por la vida de quien inicia el conflicto y su capacidad de alcanzar altos estados de recompensa. Esta perspectiva tiene sentido, ya que las personas generalmente no desean que otros atenten contra ellas, y si alguien se ve acorralado sin alternativas, la falta de atención a su situación podría llevar a una nueva agresión.

En cuanto al tema de un conflicto que involucra a una persona en gestación que una madre no desea, se debe considerar si el Estado debe intervenir, teniendo en cuenta tanto la posibilidad de autoestima y felicidad de la madre como los máximos estados de recompensa. Este tema se explorará en detalle en una discusión posterior.

La idea de que el Estado debe velar por la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa, no solo en personas adultas y capaces, sino también en menores, surge del criterio máximo de los altos estados de recompensa. Este enfoque se basa en la necesidad de proteger la autoestima y felicidad de los individuos y garantizar los máximos estados de recompensa posibles. Actuar de acuerdo con este criterio implica no dañar la vida de los demás y preservar la oportunidad de alcanzar altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa. Esta es la guía para tratar a aquellos que presentan la

posibilidad de experimentar altos estados de recompensa.

Además, considerando la vulnerabilidad de los niños en etapas tempranas de la vida, se presenta como deseable que el Estado los defienda y salvaguarde sus oportunidades de alcanzar los máximos estados de recompensa. Esto se traduce en una forma de protección y cuidado que contribuye al máximo criterio de la vida, que es la posibilidad de experimentar altos estados de recompensa, teniendo en cuenta su manifestación en el tiempo como los máximos estados de recompensa.

Afirmar que tenemos una obligación hacia nosotros mismos en lo que respecta a la noción de no incentivar o permitir el aborto por parte del Estado, en la gran mayoría de los casos, estoy proponiendo que debemos considerarnos a nosotros mismos como adultos con un razonamiento desarrollado. Como individuos que creamos leyes para proteger nuestras vidas y, en última instancia, nuestras perspectivas de obtener recompensas (según mi criterio), también debemos ser conscientes de la dimensión temporal de nuestra existencia, que implica que tenemos un proceso de desarrollo que comienza en el momento de la concepción y se extiende hasta nuestro estado actual.

Para garantizar nuestra supervivencia como individuos y la posibilidad de obtener recompensas, es fundamental que la protección y la no promoción de la destrucción de nuestras vidas abarquen nuestras etapas iniciales de vida; de lo contrario, no existiríamos. Mi argumento se centra en que, como individuos adultos, debemos considerar que si se hubiera permitido moralmente la destrucción de nuestras vidas en las etapas iniciales, ello constituiría un atentado contra la posibilidad de recompensa y la existencia de nuestra vida en el presente, cuando somos capaces de valorarla racionalmente. Es por ello que afirmo que tenemos una obligación hacia nosotros mismos para proteger la posibilidad de obtener recompensas como individuos.

A menudo se argumenta que el individuo en desarrollo embrionario no es más que un conjunto de células, similar a las que componen nuestra piel y que perdemos en gran cantidad con un simple roce de la mano. Se cuestiona su valor en comparación. Sin embargo, es importante destacar que la configuración estructural de las células en las etapas iniciales del individuo constituye una entidad humana en desarrollo que evolucionará a lo largo de su

existencia. Algunos podrían argumentar que no desearían vivir si representara una carga para su madre, una persona que no valora su existencia ni desea tenerlo. No obstante, esta situación podría aplicarse a cualquier etapa de nuestro desarrollo, incluso durante la infancia temprana. Si nuestra madre nos hubiera considerado una carga y nadie más estuviera dispuesto a aceptarnos, ¿podríamos justificar moral o legalmente la terminación de nuestra vida? Lo que propongo previamente implica que, independientemente de la voluntad de terceros, nuestra vida tiene valor porque lo tiene para nosotros, aunque seamos incapaces de discernirlo en ese momento, de manera similar a un niño muy pequeño o un embrión que no pueden hacerlo.

Además, independientemente del amor y afecto que tengamos hacia nuestros progenitores, ¿realmente les daríamos permiso a nuestros padres o tutores para poner fin a nuestra vida si no nos hubieran querido cuando éramos niños? Dado que nuestra vida es un todo que abarca distintas fases de desarrollo, lo mismo se aplica cuando todavía estamos en el vientre de nuestras madres.

En consecuencia, la argumentación aquí expuesta aboga por la necesidad de no facilitar el aborto de manera legal en todas las circunstancias, sino que debe llevarse a cabo una evaluación basada en la relación entre los beneficios y perjuicios. No sostengo que las excepciones solo deban contemplarse en casos extremos, sino que cada caso particular debe ser objeto de un análisis minucioso. Sin embargo, en términos generales y a largo plazo, considero que los perjuicios asociados al aborto prevalecen sobre los posibles beneficios, bajo el estándar de los altos estados de recompensa, como discutiré en profundidad en secciones posteriores.

A partir de lo expuesto anteriormente, podemos inferir que, desde una perspectiva política, si deseamos garantizar la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa, el Estado debe asumir la responsabilidad de proteger al individuo cuando este se ve afectado por conflictos, particularmente cuando se le niega la capacidad de acceder a objetos y espacios. Además, el Estado debería abstenerse de iniciar conflictos de manera primaria y solo recurrir a ellos como respuesta a conflictos previamente iniciados por otros. Asimismo, el Estado no debe imponer criterios, incluso si estos se consideran beneficiosos desde la perspectiva de los altos estados de recompensa, si en

realidad socavarían dichos estados, como he señalado anteriormente.

Numerosos pensadores han planteado la cuestión de la justificación de la existencia del Estado, cuyo fundamento se encuentra intrínsecamente vinculado al criterio que se establezca. Es decir, la justificación del Estado dependerá de si se ajusta o no al criterio seleccionado. Supongamos que el criterio en cuestión es A; en este caso, la existencia del Estado se justifica si se ajusta a dicho criterio. Por el contrario, si el criterio es B, podría considerarse que el Estado carece de justificación.

Considerando lo expuesto acerca de nuestras acciones, y en particular, el aspecto crucial de los límites de nuestros criterios, así como las recompensas que estos conllevan, en especial la posibilidad de que los individuos alcancen estados elevados de recompensa, que representan el máximo bienestar y felicidad que la vida puede proporcionar. Para mí, este criterio es la base fundamental de una existencia plena y justifica la existencia del Estado como agente de defensa.

Es relevante señalar que únicamente en este contexto, como ente protector de la posibilidad de alcanzar estos estados de recompensa, se justifica la existencia del Estado. Un Estado que actúa de manera agresiva impide la realización de estos estados de recompensa y su posibilidad. Por otro lado, la ausencia de un Estado como agente de defensa conlleva la responsabilidad de la defensa individual, y en algunos casos, la posibilidad de que los individuos generen y contraten entidades que funcionen como agentes de defensa, con el fin de protegerse mutuamente. No obstante, también abre la puerta a la posibilidad de que individuos utilicen la fuerza para imponer sus deseos a otros, lo que daría lugar a una lucha y conflicto perpetuo, donde no se garantiza la posibilidad de alcanzar estados elevados de recompensa.

En un escenario sin Estado, los individuos con diferentes deseos podrían negarse a aceptar normas judiciales propuestas por otras entidades, lo que impediría la existencia de un verdadero sistema de justicia con leyes aplicables a todos los ciudadanos. Esto provocaría que cada individuo impusiera sus deseos y percepciones de lo correcto por encima de la posibilidad de que otros utilicen recursos y espacios, lo que resultaría en la negación de la oportunidad de alcanzar estados de recompensa óptimos.

Por lo tanto, no debemos dar por sentado que el Estado, que ya forma parte de nuestras vidas, debe necesariamente encajar en un marco que prioriza los estados elevados de recompensa y su posibilidad. En cambio, es esencial investigar si el Estado se ajusta en primer lugar a este criterio. En resumen, una situación en la que el Estado no existiera delegaría la responsabilidad de la defensa en el individuo y en grupos organizados conllevando múltiples desafíos, como los mencionados previamente. En este sentido, resulta más efectivo que el Estado perdure y cumpla su función de defensa para garantizar la posibilidad de alcanzar estados elevados de recompensa.

Asimismo, para la resolución de conflictos entre individuos, es imperativo que todas las partes estén sujetas a un mismo conjunto de normas o marco legal. Si existen marcos legales en competencia en un entorno, podría ocurrir que un acto sea considerado delictivo según el marco A, pero no según el marco B. En caso de que la persona afectada por el supuesto delito pertenezca al marco A, mientras que el infractor sea parte del marco B, surge la interrogante de cómo abordar esta situación.

Una posible solución podría ser argumentar que los actos cometidos en la jurisdicción de A deben ser juzgados de acuerdo con las normas de A, independientemente de la afiliación de las partes al marco B. Sin embargo, esta solución implica la instauración de una norma que prevalece por encima de los marcos legales individuales y que todos deben acatar. En ausencia de un consenso entre las jurisdicciones sobre esta cuestión, cierta entidad tendría que asegurar la ejecución de esta norma, lo que se asemeja a la función de un Estado. A menos que todas las legislaciones y fuerzas policiales lleguen a un acuerdo sobre esta materia, la necesidad de un Estado se mantiene.

En una situación de tipo anarquista, un grupo organizado de individuos podría establecer su propio cuerpo policial para defender sus intereses, sin respetar otras normas legales, incluso si sus acciones resultan coercitivas para otros. Esto daría lugar a una situación altamente perjudicial para la sociedad en general. Además, la cuestión de la jurisdicción se torna problemática en un escenario sin normas aplicables a todos, como en un Estado. Si no existen normas que determinen que en un lugar específico solo se aplique el marco legal A, uno podría argumentar que es libre de adherirse al marco B, independientemente de su ubicación. Esto generaría conflictos difíciles de

resolver en un espacio compartido.

En última instancia, podría prevalecer la norma y la forma de abordar los conflictos podría depender del poder económico que determina el tamaño y la fuerza de las fuerzas policiales, lo cual va en contra del concepto de resolución de conflictos basada en la evidencia y el razonamiento dentro de un proceso judicial adecuado. Este último enfoque sería más acorde con el criterio de los estados de recompensa elevados y su posibilidad.

Bajo un contexto de agresión no sobrevive necesariamente el de mayor autoestima. En el ámbito de las relaciones políticas, podemos aspirar a establecer un criterio que implique defenderse contra la imposición, como mencioné anteriormente. Este criterio puede derivarse de la idea de buscar estados de alta recompensa, aunque en la realidad no haya una obligación intrínseca de perseguirlos. Es importante considerar que el criterio último es la recompensa, pero la ejecución de una acción no siempre resultará en la obtención de estados de alta recompensa.

Desde mi perspectiva, un mundo compuesto por individuos independientes, capaces de lograr sus objetivos sin subyugar a otros y sin negarles la oportunidad de utilizar recursos y espacios para sus propios fines, lo que aumenta su capacidad y, en consecuencia, su autoestima, se alinea con el criterio de buscar estados de alta recompensa. En contraste, las personas que establecen relaciones de dependencia, que no buscan superarse y que esclavizan a otros para satisfacer sus deseos o necesidades debido a su incapacidad o desinterés en hacerlo por sí mismas, no fomentan la búsqueda de estados de alta recompensa y carecen de la autoestima y felicidad inherentes a la independencia.

Un mundo compuesto por individuos dependientes que no pueden perseguir sus propios objetivos sería contrario al criterio de búsqueda de estados de alta recompensa. En este sentido, la defensa contra la imposición adquiere una gran relevancia. El escenario más deseable, aquel que implica la búsqueda de estados de alta recompensa y su posibilidad, consiste en un mundo habitado por individuos independientes con una elevada autoestima, capaces de realizar grandes logros por sí mismos sin imponerse a los demás. Siguiendo este criterio, se concluye que la defensa se convierte en el aspecto principal y prioritario en el ámbito político.

El propósito subyacente de establecer un Estado como agente de defensa es promover la realización de estados de alta recompensa. Aunque no existe una obligación de perseguirlos, los individuos que buscan estos estados pueden optar por vivir bajo la protección de tal Estado. La alternativa de no mantener como criterio, a nivel de un Estado, la búsqueda de estados de alta recompensa conduciría a un nivel de vida menos gratificante, inferior a lo máximo que la vida puede ofrecer, y daría lugar al sufrimiento y la destrucción.

El proceso de validar las elecciones personales con otros criterios, incluso aquellos que pueden ser diametralmente opuestos, finalmente se relaciona con la búsqueda de la recompensa como el factor determinante. No obstante, es relevante observar que en la naturaleza humana existen tanto estados de alta recompensa como estados de menor recompensa, pero, en última instancia, no existe una razón intrínseca que obligue a perseguirlos en la realidad fuera de la propia voluntad.

Aquellos individuos que imponen su voluntad a otros, negando su capacidad de utilizar recursos y espacios para sus propios fines, no como un acto de autodefensa, sino como una iniciativa en contra de individuos que no les han hecho ningún daño, no son necesariamente más capaces, sino más bien frágiles. Esto se debe a que demuestran una incapacidad para llevar a cabo tareas de forma independiente o para interactuar voluntariamente con otros, lo cual implica una mayor complejidad y requiere una mayor capacidad. Forzar, impedir o destruir es una acción relativamente sencilla, mientras que actuar de manera independiente, crear o producir es un proceso más complejo y desafiante.

Desde mi perspectiva, los verdaderos individuos poderosos son aquellos que pueden realizar actos constructivos y mantener relaciones colaborativas. Se podría argumentar que todas estas cualidades de la autoestima, a largo plazo, representan el camino más sensato, incluso si se consideran más desafiantes en comparación con los actos destructivos y el uso poco refinado de la fuerza bruta.

Puede argumentarse que superar la renuncia al uso de la fuerza contra otro individuo es un desafío intrincado, al que no todos pueden acceder con facilidad. La complejidad de este acto no puede ser subestimada, ya que

algunos pueden asumir que el ejercicio de la coerción brinda recompensas sustanciales. Sin embargo, tal suposición no refleja la realidad. Este planteamiento no se restringe únicamente a la autoestima, ya que las consecuencias de involucrarse en conflictos de esta naturaleza resultan en una mayor destrucción y sufrimiento a largo plazo, en lugar de recompensas notables. Lastimarse a sí mismo por el mero placer de realizar una acción que la mayoría evitaría no tiene un fundamento sólido cuando, a largo plazo, lo que se experimenta es un estado de sufrimiento que no compensa. La recompensa derivada de tal comportamiento es efímera y limitada.

La autoestima, en cambio, se relaciona con recompensas a largo plazo que se obtienen al llevar a cabo acciones verdaderamente complejas y gratificantes, siempre en consonancia con la promoción de la vida. Cuando uno alcanza suficiente recompensa para justificar un conflicto, se eliminan las barreras que disuaden de recurrir a la agresión. Sin embargo, si uno supera en recompensa la renuncia a enfrentar desafíos intelectuales o resolver teoremas matemáticos complejos, entonces se impone una responsabilidad mayor. Resolver un teorema no se compara con la violencia física.

Una sociedad en la que los individuos se esfuerzan por crear, producir y participar de manera colaborativa, respetando la autonomía y las capacidades de los demás, se alinea con la búsqueda de estados elevados de recompensa. Esto fomenta un nivel más alto de autoestima y satisfacción a largo plazo, en contraste con la naturaleza efímera y destructiva de las acciones coercitivas. El verdadero poder reside en la capacidad de interactuar constructivamente y alcanzar metas complejas, en lugar del uso de la fuerza para imponer la voluntad propia.

Además, en el contexto de involucrar a otros sin su consentimiento para alcanzar un objetivo, sin un intercambio equitativo de habilidades, capacidades o conocimiento, se pone de manifiesto la vulnerabilidad de uno. No se está cultivando una autoestima auténtica en estas situaciones. Es fundamental comprender que no todas las acciones que uno puede realizar, y que otros no, conducen a una recompensa a largo plazo que contribuya a la autoestima. La autoestima se forja en la medida en que las acciones estén en armonía con la vida en algún sentido, lo que garantiza recompensas a largo plazo. No se refiere, por tanto, a cualquier acción que se distinga de lo que

otros pueden hacer. Ciertamente, hay recompensas asociadas con acciones destructivas que algunas personas pueden realizar, pero estas no contribuyen al bienestar a largo plazo ni favorecen la vida en última instancia.

La autoestima implica la obtención de recompensas sostenidas a lo largo del tiempo, en contraste con las acciones destructivas que, si bien pueden proporcionar recompensas inmediatas o a corto plazo, conducen a una disminución en la posibilidad de experimentar estados de recompensa significativos durante períodos prolongados. Esto se debe a las condiciones negativas que se generan como resultado de tales comportamientos destructivos.

En una situación socio-política acorde a los altos estados de recompensa, el Estado debería ser una entidad cuya función primordial sea la defensa de los individuos frente a cualquier forma de agresión o conflicto impuesto por otros. En última instancia, no existiría una justificación objetiva para que el Estado asumiera esta función o cualquier otra, pero en un sistema o estructura social sin un Estado de esta índole, es plausible argumentar que los principales beneficiarios serían los agresores, aquellos individuos que inician conflictos contra otros. Si aspiramos a alcanzar estados de recompensa más elevados, se hace necesario promover un Estado cuya misión sea proteger a los individuos ante situaciones de conflicto.

Es fundamental destacar que, si bien el Estado podría entrar en conflicto con los agresores como resultado de defender a la víctima, esta acción sería una respuesta a la agresión previamente iniciada por el agresor. El Estado no debería involucrarse en conflictos que no estén exclusivamente dirigidos a garantizar la defensa del individuo agraviado. Diferenciamos, entonces, entre iniciar un conflicto contra un individuo inocente, que no ha promovido ningún conflicto, y establecer un conflicto con un agresor como consecuencia de tomar partido por la defensa del individuo agraviado. La toma de partido a favor de la víctima no generaría conflicto con ella, siempre y cuando la víctima consienta en ser defendida.

Se sigue, por tanto, que para que el Estado cumpla efectivamente su función de defensa, deberá partir del supuesto en muchas situaciones de que la persona agraviada desea ser defendida. Cualquier acción del Estado que implique la generación de un conflicto justificaría la respuesta de los

individuos para defenderse, en el sentido de que su acción estaría fundamentada en sus objetivos y recompensas, particularmente en la búsqueda de estados de recompensa más elevados. Esto se da considerando, además, que la acción del Estado contra estos individuos no tendría una justificación en última instancia en la realidad.

Es importante señalar que si el Estado inicia un conflicto sin una justificación de base, agrediendo a personas inocentes y negando la posibilidad de que estos individuos utilicen objetos y espacios para sus propios fines, negando su propiedad y su capacidad de actuar en función de sus propósitos y criterios, los individuos tendrían todo el derecho de defenderse. Esta defensa estaría respaldada por la justificación de sus fines y recompensas, en especial la búsqueda de estados de recompensa más elevados, considerando además que la acción del Estado contra ellos carece de justificación en última instancia en la realidad.

Es evidente que, al tomar partido por la defensa del individuo, el Estado entraría en conflicto con el agresor, de manera similar a como lo haría con la persona que se defiende. A pesar de que la defensa tampoco tendría justificación en última instancia en la realidad, los individuos seguirían defendiéndose, al igual que los agresores continuarían promoviendo conflictos, independientemente de si son conscientes de que estas acciones carecen de justificación en un nivel último. Dejar la defensa exclusivamente en manos de los individuos particulares en un contexto político y social conllevaría una situación que amenazaría la integridad de los individuos, especialmente de aquellos que son víctimas de agresiones. No obstante, si el Estado genera conflictos contra individuos que no son agresores, que no han promovido conflictos, sino que ven limitada su capacidad de acción en función de sus objetivos, su uso de objetos y espacios, y cuyos fines no implican la imposición de conflictos a otros, entonces el Estado se convierte en un agente opresivo. Sus acciones carecerían de justificación en última instancia en la realidad, no representarían defensa, y los individuos se verían obligados a defenderse por sí mismos frente a la interferencia del Estado en sus posibilidades y libertades.

He hablado de la recompensa y de los altos estados de recompensa, Sin embargo, es pertinente explorar ahora el tema del sufrimiento. No postulo que

nuestras acciones se rijan primordialmente por la intención de evitar el sufrimiento. Si así fuera, nos encontraríamos en la paradoja de que la necesidad de evitar el sufrimiento ya estaría presente en nosotros, estimulando acciones orientadas a reducirlo o eliminarlo, de manera análoga a las acciones inducidas por la recompensa que mantienen o intensifican estados de recompensa, incluso al punto de modificar temporalmente nuestro estado de ánimo. En última instancia, si nuestras acciones estuvieran intrínsecamente motivadas por la evitación del sufrimiento, ¿no sería más eficiente y coherente reducir directamente el sufrimiento mediante la acción, sin necesidad de la mediación de un sistema de recompensas del cual tenemos pleno conocimiento? Este planteamiento nos lleva a la consideración de la eficiencia desde una perspectiva evolutiva. ¿Por qué incorporar un sistema de recompensa que conlleva un considerable costo para el cerebro, si es posible mitigar el sufrimiento mediante una retroalimentación directa entre la acción y el sufrimiento?

Al actuar motivados por la recompensa, generamos retroalimentación en forma de satisfacción, alegría, y otros estados análogos. Esto implica una reducción del sufrimiento, dado que la manifestación simultánea de tales retroalimentaciones y el sufrimiento es improbable; una de estas experiencias tiende a prevalecer sobre la otra. Si nuestras acciones generaran más sufrimiento que recompensa, es plausible que no las siguiéramos realizando en el futuro. En este sentido, los estados que implican sufrimiento simplemente no se materializarían, siendo esta la razón principal de la existencia del sufrimiento. Por otro lado, estados exentos de sufrimiento, caracterizados por la serenidad, relajación, baja tensión y paz, por mencionar algunos, representan estados de recompensa. Cuando nuestras acciones conducen a tales estados, no lo hacen con la finalidad de evitar el sufrimiento en sí, sino que la mera concepción de alcanzar estos estados engendra una sensación de recompensa, la cual impulsa las acciones que culminarán en dichos estados. Podría argumentarse que, al relajarnos, estamos efectivamente evitando la tensión y la ansiedad. No obstante, nuestra motivación no radica en la evitación de la tensión en sí, sino en la búsqueda de la relajación. Esto se sustenta en la incompatibilidad entre tensión y relajación, ya que una exige condiciones opuestas a la otra. En consecuencia, si actuamos con el propósito de alcanzar un estado de relajación, la tensión se verá reducida como

resultado natural, sin que la evitación de la tensión constituya el criterio último de nuestras acciones.

En muchos de nuestros comportamientos, no se percibe un sufrimiento intrínseco, sino que este surge posteriormente en caso de que nos veamos privados de alcanzar lo asociado a una recompensa. Consideremos, por ejemplo, el apetito: en sí mismo, el apetito no constituye un estado de sufrimiento, sino más bien un estado de recompensa. Cuando experimentamos apetito, nos sentimos entusiasmados y experimentamos placer al anticipar la comida, lo que realza el sabor y el atractivo de los alimentos. Por otro lado, el hambre se manifiesta como un auténtico estado de sufrimiento. No obstante, el sufrimiento se hace evidente únicamente cuando no tenemos la posibilidad de satisfacer nuestras necesidades alimenticias. Aquellos que cuentan con un acceso regular a alimentos, que saben que tienen una fuente de alimentación disponible, rara vez experimentan un estado de sufrimiento debido a la falta de alimento en su día a día, ya que ni siquiera contemplan la posibilidad de no poder conseguir comida. En estas circunstancias, el sufrimiento no juega un papel relevante en nuestra conducta.

Consideremos también el caso de un concierto en el que nuestra banda o músico favorito actuará en nuestra ciudad. Esta situación no nos genera sufrimiento; más bien, nos llena de entusiasmo y placer al pensar en asistir al concierto. El sufrimiento surgiría únicamente si nos viéramos impedidos de acudir al evento. Sin embargo, en la mayoría de los casos, no concebimos la posibilidad de no poder asistir al concierto, sino que anticipamos la satisfacción de nuestra intención de asistir y actuamos en consecuencia.

Análogamente, cuando un producto que nos gusta está a punto de lanzarse al mercado y sabemos que podemos adquirirlo, no experimentamos un verdadero sufrimiento. En cambio, nos invade un sentimiento de emoción, alegría y satisfacción. El sufrimiento solo se hace patente si nos encontramos con obstáculos para obtener el producto. En la sociedad moderna, las personas, en su mayoría, no suelen obsesionarse con la escasez de alimento, la imposibilidad de asistir a un concierto o la eventual falta de un producto. Lo que deseo destacar es que, aun en aquellos casos en los que podríamos argumentar que, en última instancia, actuamos para evitar el sufrimiento, subyace un elemento adicional: la motivación principal proviene de la

recompensa.

Por otra parte, la situación en la que una persona se ve afectada por la mordedura de un insecto, experimentando un creciente dolor, y decide tomar medidas para retirar el insecto del brazo, sin que esto sea un simple reflejo, no necesariamente denota una acción orientada exclusivamente a evitar el sufrimiento como objetivo último. Permanecer pasivamente observando al insecto, sin realizar ningún movimiento, sería coherente con la experiencia del dolor, dado que se evitaría involuntariamente el dolor asociado a la acción de retirar al insecto. No obstante, no es lo mismo evitar el sufrimiento que simplemente abstenerse de llevar a cabo la acción que produce el sufrimiento. En este contexto, la decisión de quitarse el insecto del brazo se motiva principalmente por la perspectiva de una recompensa, en lugar de una mera evitación del sufrimiento.

Este ejemplo ilustra por qué algunas acciones se ejecutan de manera más enérgica y vehemente en ciertos casos. Tomemos, por ejemplo, a una persona conduciendo hacia su lugar de trabajo. Inicialmente, dispone de tiempo, circula a velocidad moderada, no adelanta a vehículos más lentos y respeta las normas de tráfico. Sin embargo, si se encuentra con congestión en la carretera, su tiempo de llegada se retrasa, y no puede encontrar un lugar para estacionar su vehículo, puede que modifique su comportamiento, incrementando la velocidad, adelantando a otros vehículos y compitiendo por un lugar de estacionamiento. Esta conducta no obedece necesariamente a la evitación de un sufrimiento que se intensifica a medida que se llega tarde al trabajo, sino más bien a la percepción de que el conducir lentamente, sin adelantar a otros vehículos y respetando las normas, se convierte en una acción relacionada con el sufrimiento cuando se está llegando tarde al trabajo. Esto se debe a que dichas acciones son incompatibles con la puntualidad y, dado que la persona no desea incurrir en lo asociado al sufrimiento, modifica su comportamiento en consecuencia. Esta situación genera la impresión de que la acción se lleva a cabo con mayor intensidad.

De manera análoga, en otros escenarios, las acciones pueden ejecutarse con mayor intensidad debido a que algo asociado a la recompensa en un momento determinado genera una recompensa superior a lo habitual, lo que a su vez impulsa la acción de manera más enérgica.

En el caso hipotético en el que un individuo adoptara simultáneamente ambos criterios, es decir, la búsqueda de la recompensa y la evitación del sufrimiento, es importante destacar que, desde mi perspectiva, el criterio preponderante sigue siendo la recompensa. Un ejemplo es la vida de un budista que, a través de su camino de liberación, busca estados de no sufrimiento, los cuales concebidos como paz, tranquilidad y satisfacción con la vida, constituyen un objetivo en sí mismo. Este camino no se emprende para evitar algo, sino por la consecución de un estado deseado.

Sin embargo, en el ámbito ético y político, incluso si consideramos estos dos criterios de manera conjunta, se vuelve crucial ponderar el papel de la recompensa y los estados de alta recompensa. Esto se debe a que, al igual que para la recompensa, debemos considerar los estados de alta recompensa como un criterio en la resolución de conflictos. En el supuesto de que tomemos en cuenta el criterio de evitar el sufrimiento, deberíamos considerar la posibilidad de minimizar el sufrimiento en situaciones de conflicto, al mismo tiempo que garantizamos la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa.

Por ejemplo, si un individuo inicia un conflicto y causa sufrimiento a otro, la defensa de la parte afectada no solo garantiza la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa, sino también la posibilidad de sufrir menos en el futuro. Incluso para aquellos que buscan la recompensa como su criterio principal, si en algún momento desearan evitar el sufrimiento hasta cierto punto, la defensa de sus intereses garantizaría la flexibilidad necesaria para lograrlo. En resumen, la garantía de alcanzar estados de alta recompensa incluye la posibilidad de no sufrir más de lo deseado.

Por otro lado, un individuo que inicia un conflicto y se guía por el criterio de evitar el sufrimiento, en contraposición a otro que actúa por la recompensa, no tiene necesariamente que recurrir a conflictos para alcanzar estados de bienestar en los que sufra menos. Evitar los apegos, mantener relaciones armoniosas, llevar una vida tranquila y buscar la paz mental son ejemplos de acciones que pueden llevar a una vida con menos sufrimiento. En este contexto, la defensa de la persona agredida eliminaría el conflicto, al mismo tiempo que garantiza la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa y no obstaculiza la posibilidad de reducir el sufrimiento.

En última instancia, se puede argumentar que, si alguien busca evitar el sufrimiento pero no está dispuesto a renunciar completamente a la recompensa, su motivación está influenciada tanto por la evitación del sufrimiento como por la búsqueda de la recompensa. Sin embargo, en la práctica, las acciones que podrían parecer impulsadas por el sufrimiento o la evitación de sufrimiento, se vinculan a estados de recompensa, de modo que la evitación de un sufrimiento futuro refleja en realidad un estado encubierto de recompensa, uno en el cual no sufrimos, que es mejor que sufrir. Este análisis se ve respaldado por las acciones que observamos en las personas. Por lo tanto, concluyo que, en la vida, más allá de la mera evitación del sufrimiento, está la recompensa, actuamos por recompensa, y hay más en la vida que simplemente no sufrir, hay estados de alta recompensa.

Consideremos la noción de freno o inhibición en nuestras acciones, y cómo esta se relaciona primordialmente con la búsqueda de recompensa, en lugar de ser impulsada principalmente por la evitación del sufrimiento. En el caso de frenar un vehículo al acercarse a un precipicio, por ejemplo, la acción de frenar se lleva a cabo para permitir una acción deseable, lo que implica que la inhibición está subordinada al objetivo de obtener una recompensa. En otras palabras, se frena el vehículo porque es deseable desde la perspectiva de la seguridad, la calma y la tranquilidad.

Cuando nos encontramos cerca de un precipicio, no experimentamos un impulso constante que requiera ser inhibido para evitar caer al abismo. En cambio, mantenemos una distancia segura del precipicio debido a las características recompensantes que ofrece: la sensación de seguridad, la paz mental y la calma en una situación potencialmente peligrosa. De manera similar, en el caso de frenar un vehículo, la recompensa asociada con la acción de conducir inicialmente se desvanece cuando percibimos el precipicio, y la recompensa ahora se encuentra en tomar medidas para garantizar nuestra seguridad. Esto nos lleva a ejecutar la acción necesaria, ya sea frenar el vehículo o tomar un giro evasivo, en función de una recompensa.

En resumen, las inhibiciones en nuestras acciones se pueden entender en términos de recompensas en lugar de la evitación del sufrimiento. La acción de frenar un vehículo ante un precipicio ejemplifica cómo la acción de frenar está motivada por l recompensa, en este caso, la recompensa de la seguridad y

la calma en una situación potencialmente peligrosa.

Es importante considerar que el ejemplo previo del frenado ante un precipicio puede no ser el mejor para ilustrar la cuestión, ya que en ese caso la acción de frenado puede llegar a ser automática, similar a una respuesta refleja, sin que necesariamente esté motivada por la recompensaa. Sin embargo, en situaciones más controlables y de mayor duración en el tiempo, es probable que las inhibiciones y frenos estén relacionados con la recompensa. La idea fundamental es que existen acciones que no se realizan debido a que no implican recompensa, y, por otro lado, existen acciones que se llevan a cabo porque están motivadas por la perspectiva de una recompensa.

En el caso del precipicio, podríamos argumentar que existe al menos una retroalimentación de recompensa después de haber frenado de manera repentina (incluso si inicialmente fue un acto reflejo). La cuestión central aquí es si la evitación del sufrimiento constituye el motivador primario de una acción, es decir, si es el criterio último que rige nuestra conducta. Las conductas que a menudo se describen como inhibitorias o de freno pueden parecer estar impulsadas por la evitación del sufrimiento, pero es importante considerar que, en realidad, están relacionadas con la recompensa. La inhibición supone que algo está siendo frenado, generalmente una acción que obstaculiza la realización de una acción recompensante. Por ejemplo, cuando uno está siendo obligado a realizar algo que no desea, la conducta que inhibe esa acción no deseada está motivada, en primer lugar, por la preservación de un estado recompensante, como el confort y la seguridad de una situación que se le está negando al individuo para coaccionarlo a realizar lo no deseado. En esencia, la acción de inhibición se orienta a mantener la recompensa, no a evitar el sufrimiento, y la no realización de la acción no deseada se debe a que esta última no conlleva una recompensa deseada.

Es importante destacar que, si bien esto puede ser visto como una forma de evitar el sufrimiento, este no constituye la causa o motivo último que guía nuestra conducta. En su lugar, el motor primario de nuestra conducta se relaciona más con la recompensas específicas que mantenemos a través de nuestras acciones. Cuando se menciona que uno evita el sufrimiento en una situación dada, no se trata de quedarse sin nada una vez que se ha evitado el

sufrimiento. La acción no busca simplemente eliminar el sufrimiento en sí, sino que está impulsada por un estado de recompensa particular.

Podemos ver este proceso como un ciclo en el que uno comienza en un estado de bienestar, en mayor o menor medida. Cuando se presenta una experiencia desagradable, la acción que tomamos busca restaurar ese estado de bienestar o recompensa, más que simplemente eliminar el sufrimiento en sí. La motivación subyacente en estas situaciones es la expresión de un estado de recompensa, que se manifiesta como una sensación placentera. Este estado de bienestar es lo que impulsa nuestra conducta, y el proceso continúa hasta que obtenemos un feedback que refleja la máxima recompensa posible.

Es cierto que existen conductas automáticas que se ejecutan casi sin pensar, y en estas situaciones, puede que la recompensa no esté conscientemente involucrada. Sin embargo, incluso en estos casos, es posible que exista una activación de los circuitos de la recompensa a nivel subconsciente, ya que nuestras acciones suelen estar arraigadas en estados de bienestar y recompensa, en lugar de simplemente la evitación del sufrimiento.

En el ámbito sociopolítico, la garantía de alcanzar estados de recompensa elevados se encuentra estrechamente vinculada a la capacidad del Estado de defender a un individuo agredido en un acto de autodefensa, siempre y cuando este último no haya sido el instigador del conflicto. Esta premisa se sustenta en la premisa fundamental de orientar las acciones individuales hacia la consecución de recompensas óptimas.

No obstante, la concepción de cómo asegurar de manera absoluta la posibilidad de alcanzar tales estados de recompensa debe estar arraigada en una consideración más detallada de situaciones particulares, en las cuales dicha estrategia puede resultar inapropiada. En el extremo, negar la propia vida como medio para asegurar estados de recompensa futuros, valores, y placer, incluso cuando no se niega la vida de otro individuo, resulta en una pérdida desmedida. Esto es especialmente evidente cuando se garantiza, al menos, la restitución del valor material al otro individuo, permitiéndole continuar su vida, adquirir valores y fomentar la autoestima.

Es importante subrayar que, como mencioné previamente, no se encuentra en consonancia con la búsqueda de los estados de recompensa más

elevados el obstaculizar a otros en la utilización de espacios y recursos para sus propios fines, bajo el argumento de que estas personas aún podrían seguir beneficiándose de tales recursos y fomentando su autoestima. Sin embargo, en circunstancias límites, como la que se describe a continuación, donde la naturaleza de la situación impide prácticamente la cultivación de la autoestima a través de cualquier acción, lo más sensato es emprender acciones que generen la mayor recompensa posible a lo largo de un período prolongado.

La noción ética que propongo implica la búsqueda de estados de recompensa elevados, aunque es importante reconocer que su aplicación en ciertos contextos podría poner en riesgo la propia vida. Aunque situaciones extremas, como catástrofes naturales, accidentes o actos de destrucción deliberada, no forman parte de la rutina diaria de los individuos, es relevante considerar casos particulares en los que sería necesario modificar la conducta con el fin de asegurar un nivel de recompensa superior.

Por ejemplo, supongamos que alguien se encuentra en medio de un desierto sin acceso a agua potable y se encuentra con otra persona que dispone de suficiente agua para ambos, permitiéndoles llegar al pueblo o ciudad más cercana. En este escenario, la primera persona intentaría persuadir a la segunda para que comparta el agua, lo cual no implicaría un sacrificio absoluto por parte de esta última, ya que aún le quedaría suficiente agua para sus necesidades. Sin embargo, si la segunda persona se negara a compartir el agua, tomarla a la fuerza entraría en conflicto con su voluntad, negando su capacidad de utilizar sus recursos de acuerdo a sus intereses.

Si el propósito de la segunda persona con el agua es venderla una vez lleguen al pueblo, esto se ajusta a sus propios intereses y objetivos. Por otro lado, la primera persona tiene como objetivo fundamental tomar el agua necesaria para llegar al poblado más cercano. En este punto, no le queda otra alternativa más que tomar el agua y hacer valer su voluntad, aunque su imposición no pueda ser justificada de manera última en términos de realidad separada de sí misma. A pesar de ello, procedería con la imposición.

Es importante destacar que la persona que sería objeto de la imposición podría legítimamente defenderse en tales circunstancias, dado que la imposición de la primera persona no puede ser justificada en última instancia por una

realidad independiente.

Una acción conflictiva activa se caracteriza por tener un propósito específico (una causa) que requiere el empleo de un medio para alcanzarlo. Esta causa se fundamenta en elementos que tienen su origen en la realidad misma, es decir, en los objetivos y aspiraciones del individuo. Sin embargo, la presencia de un conflicto surge cuando la imposición de dicha acción no puede ser justificada en última instancia en términos de la realidad, ya que carece de fundamentos objetivos en última instancia. En otras palabras, no existe un principio absoluto o "deber" intrínseco en la realidad que respalde el actuar conforme a la premisa que aquí expongo.

Cada individuo, de manera consciente o no, determina su trayectoria vital de acuerdo a su propio conjunto de valores y creencias. No obstante, si la aspiración es la consecución de estados de recompensa elevados, es necesario adoptar ciertas pautas de conducta. Surge una complejidad adicional al tratar de discernir qué constituye un conflicto para dos sujetos en particular y, a partir de ahí, determinar si una acción activa carece de justificación en la realidad.

La acción que previamente mencioné, que consiste en tomar el agua en una situación extrema, surge de la imperativa necesidad de preservar la propia vida como el valor supremo para garantizar la posibilidad de obtener cualquier grado de recompensa a largo plazo. Es importante reconocer que la evitación del conflicto en este caso es prácticamente imposible sin llegar a la eliminación de la vida de uno de los individuos involucrados.

No obstante, es factible minimizar las consecuencias del conflicto en cierta medida. Por ejemplo, la persona que toma el agua podría posteriormente compensar o restituir de alguna manera al otro individuo por lo que ha tomado, siempre que tenga la capacidad de hacerlo. Este enfoque podría considerarse como una solución en situaciones extremas. Cabe destacar que, en última instancia, la necesidad imperante no confiere una justificación en la realidad para la acción tomada en contra del propietario del agua.

En el contexto de un Estado que tiene la responsabilidad de proteger a los individuos contra conflictos instigados por agresores, su función principal es actuar en defensa de la víctima. Aunque la acción del Estado pueda entrar en

conflicto con el agresor, su actuación se considera justificada en la realidad en última instancia, ya que está orientada a eliminar el conflicto y proteger los derechos de los individuos.

Es relevante destacar que en situaciones en las que un individuo no ha provocado un conflicto, la intervención del Estado actúa como una medida de defensa y no como una agresión activa hacia un individuo inocente. Esto no implica que el individuo en riesgo deba necesariamente poner en peligro su vida si el Estado interviene. La colaboración voluntaria del individuo puede ser un medio para salir de la situación de emergencia. En una sociedad avanzada con un Estado eficaz, este estaría en condiciones de proporcionar recursos y soluciones en casos extremos para garantizar la defensa de los individuos y resolver el problema de la amenaza a la vida.

Estamos ante una situación límite caracterizada por la imposibilidad de cultivar la autoestima, la incapacidad de alcanzar valores que contribuyan al disfrute de la vida y la inexorable proximidad de la muerte. En esta coyuntura extrema, iniciar un conflicto se plantea como la única vía de escape. Como se ilustró previamente en el caso del desierto y la toma de agua, la elección de la acción que genere la mayor recompensa en el lapso más prolongado posible se convierte en una necesidad.

Sin embargo, en ciertos escenarios, la alternativa de la muerte puede ser considerada como la opción más acertada. El sufrimiento que conllevaría la alternativa restante podría anular cualquier perspectiva de obtener una recompensa superior, y optar por la muerte permitiría alcanzar la mayor recompensa posible en el tiempo que precede al fallecimiento, dadas las circunstancias. Esto plantea el dilema de si uno estaría dispuesto a vivir si ello implicara que otros no puedan hacerlo, y qué pensaría una persona amada en una situación análoga, es decir, si estaría dispuesta a vivir si su supervivencia entrañara la muerte de otros.

En tales circunstancias, es fundamental explorar si la voluntad de ese ser querido sería la de vivir a costa de la vida de otros. Respetar la voluntad de la persona y optar por su supervivencia, incluso si implica un alto grado de sufrimiento, podría ser el curso de acción éticamente apropiado. La recompensa en esta situación se encontraría en el acto de honrar y respetar la voluntad de la persona, mientras que lo contrario supondría una traición a esa

voluntad y la carga de la vida de otros.

No obstante, es importante reconocer que en situaciones límites como esta, es difícil anticipar con certeza cómo uno reaccionaría y qué elección haría, ya que estos dilemas plantean cuestiones éticas profundamente complejas y personales.

La interrogante acerca de la presencia de la voluntad inherente a la persona o al grupo de individuos inmersos en estas circunstancias rara vez se plantea en este tipo de contextos, si bien es posible que sea una de las cuestiones esenciales. Desde mi perspectiva, responder a estos dilemas podría ofrecer una solución a la luz de las potenciales recompensas sustanciales en juego. Consideremos, a modo de ejemplo clásico, la problemática del tren o carro descontrolado. En esta disyuntiva, un tren avanza sin control hacia un conjunto de personas que se encuentran en las vías. Un individuo tiene la capacidad de intervenir y modificar la trayectoria del tren, no obstante, tal acción implicaría la pérdida de la vida de una persona situada en la vía alternativa. Variaciones de este dilema han sido planteadas; por ejemplo, se puede considerar que la persona sacrificada es un niño pequeño o incluso el propio hijo o hija del individuo que debe tomar la decisión (consultar la referencia 21 en la sección de "Referencias" para obtener una ampliación sobre este dilema ético y la distinción entre el hacer y permitir el daño).

La solución racional que a veces se presenta es la idea de que es aceptable sacrificar a una persona para salvar a muchas. Sin embargo, planteemos la siguiente pregunta: ¿qué ocurre con la voluntad de las personas hacia las cuales se dirige el tren? En este punto, se está tomando partido por lo que estas personas preferirían que sucediera; muchos podrían optar por no sobrevivir si la alternativa implica la pérdida de la vida de alguien inocente. Un aspecto importante a considerar es que la persona sacrificada es ajena a la situación. Para muchas personas, lidiar con la carga moral de quitar la vida a alguien inocente resulta inaceptable. Aquel que accione la palanca deberá afrontar esa carga, aunque intente justificar su acción argumentando que ha salvado la vida de muchas otras. No obstante, es innegable que también ha privado de la vida a una persona inocente. En cierto sentido, ambas acciones deberían estar intrínsecamente conectadas a un nivel metafísico, si se pudiera decir, para que una acción pueda amortiguar el impacto de la otra, en caso de

que esto sea posible. Por lo general, tendemos a no observar las acciones de manera aislada, sino que las consideramos en función de su carácter independiente en términos éticos o morales. Esta perspectiva conduce a la noción de que los fines justifican los medios, en lugar de apreciar la independencia y considerar que estamos realizando tanto una acción buena como una mala. Esto, a su vez, socava el desarrollo de una moral en la cual las acciones y objetivos individuales se integren en un marco donde el bien sea el principio rector. Por consiguiente, afirmo que si nuestra finalidad representa la obtención de recompensas elevadas, no existe forma de que realicemos una acción incorrecta en aras de un fin virtuoso, ya que nuestra meta implica nuestras acciones y estas no son entidades separadas. No obstante, algunos individuos pueden no comprender o ser incapaces de asimilar la implicación de esta premisa en el momento de la toma de decisiones y, por ende, adoptarán enfoques divergentes. No obstante, la situación se asemeja a la acción de sacrificar a una persona sana e inocente con el propósito de donar sus órganos a múltiples personas enfermas que los requieren. No obstante, generalmente no consideramos que esta acción sea éticamente aceptable.

En estas situaciones límite, el dilema se centra en la dificultad de aplicar de manera integral el criterio de "altos estados de recompensa", dado que cualquier acción conlleva algún grado de sufrimiento y conflictúa con la búsqueda de la autoestima y la felicidad a largo plazo. Por ende, no podemos implementar dicho criterio en su totalidad, ya que es impracticable realizar acciones que proporcionen una recompensa máxima y que sean coherentes con la noción de autoestima y felicidad.

En tales casos, lo más sensato consiste en llevar a cabo la acción que prometa la recompensa más elevada en un plazo temporal más extenso. Sin embargo, es crucial destacar que esta perspectiva no es aplicable a la vida cotidiana que compartimos como seres humanos en sociedad. En nuestras vidas diarias, no podemos recurrir a la iniciación de conflictos ni considerarla como una opción, ya que ello constituiría una verdadera traición a la búsqueda de altos estados de recompensa. En el caso extremo mencionado anteriormente, el conflicto es la única vía para garantizar en el futuro la consecución de altos estados de recompensa.

Es relevante subrayar que el enfoque ético planteado aquí es intrínsecamente centrado en el individuo. Cuando hablamos de iniciar un conflicto por parte del Estado contra individuos inocentes que socava la consecución de altos estados de recompensa, nos referimos a los estados de recompensa del individuo, ya sea el individuo inocente o el individuo que representa al Estado que inicia el conflicto. Cabe recordar que las acciones de un individuo se sustentan en su búsqueda de recompensa personal; si bien uno puede actuar para hacer que otro se sienta bien, nunca se actúa con el propósito de alcanzar la recompensa del otro, sino más bien con la motivación de experimentar una recompensa personal asociada a la acción beneficiosa para el otro. La recompensa es un concepto intrínseco al individuo y se manifiesta de forma individual, sin compartirse de manera colectiva.

Cuando se aborda la idea de garantizar el bienestar grupal, es necesario reflexionar sobre cómo se mide el "bienestar grupal". ¿Significa acaso que una gran mayoría de personas con un alto bienestar justifica el sufrimiento de un número reducido de individuos, aunque el bienestar general del grupo sea menor que en la mayoría de personas en el primer caso? Esta cuestión plantea dilemas éticos fundamentales que deben ser evaluados cuidadosamente desde una perspectiva individualista en la que se consideren los estados de recompensa de cada sujeto involucrado.

No resulta ético causar daño a otro si nuestras metas se vinculan con la consecución de altos estados de recompensa. En el caso límite previamente descrito, en medio del desierto, existe un perjuicio hacia otro individuo que el sujeto que inicia el conflicto debe tener presente. Sin embargo, en la escala de prioridades de dicho sujeto, ese perjuicio no representa una pérdida equiparable a la de su propia vida y su búsqueda de recompensa personal. Aunque preferiría que el perjuicio no existiera, debe enfrentarlo y esforzarse por reparar al individuo perjudicado en la medida de lo posible, ya que nunca fue su intención causarle daño. La decisión de no iniciar un conflicto se toma en función de la consecución de los propios altos estados de recompensa, pero en el escenario límite presentado, abstenerse de iniciar un conflicto equivaldría a eliminar la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa personales.

Sin embargo, es importante recalcar que no debemos extrapolar los casos

límite o extremos a la vida cotidiana en sociedad. La vida rara vez se reduce a situaciones tan específicas y extremas como la del desierto que he planteado. Si bien es cierto que podemos plantear numerosos casos extremos de condiciones de supervivencia y existencia, sería un error considerar que lo que haríamos en tales situaciones o lo que se nos insta a hacer en ellas sea aplicable a nuestra vida en condiciones normales, en nuestro día a día en sociedad.

Quiero subrayar que, para asegurar la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa, es imperativo defenderse ante conflictos iniciados por terceros. En cada caso, la decisión de defenderse dependerá de la situación, y no se debe iniciar un conflicto a menos que sea estrictamente necesario, tanto por parte del individuo como por parte del Estado, teniendo en cuenta las situaciones límite específicas mencionadas anteriormente.

Con lo expuesto anteriormente, no estoy sugiriendo que el Estado pueda iniciar conflictos a discreción cuando nadie haya cometido ninguna infracción. Tampoco estoy insinuando que, en situaciones límite o extremas, debamos abandonar nuestros principios éticos y dejar de buscar altos estados de recompensa. Por el contrario, nuestras acciones en tales circunstancias deberían orientarse a maximizar la recompensa personal dada la situación y extenderla en el tiempo tanto como sea posible.

Es factible que existan situaciones tan extremas que no permitan la realización de acciones en congruencia con la autoestima o con la posibilidad de disfrutar de los valores personales. En dichos casos, es probable que cualquier oportunidad futura de alcanzar recompensas personales se vea gravemente comprometida. En estas circunstancias, esta situación se percibe por lo que realmente es: una tragedia. Esta diferencia con el caso anterior radica en que, en esta situación extrema, uno ya no podrá disfrutar de los valores o cultivar la autoestima en el futuro, independientemente de las acciones emprendidas. En este escenario extremo, uno podría incluso anhelar la muerte, encontrando recompensa en la satisfacción de no traicionar su propia integridad, de no abandonar sus propios valores o de preservarlos en la medida de lo posible.

En tales situaciones límite, uno no buscaría iniciar un conflicto, por ejemplo, ya que hacerlo sería negar la recompensa que aún podría quedar,

como no desear vivir si ello implica la muerte de otros. La vida y la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa se convierten en valores personales, y uno no desearía negar estos valores en otros individuos. Un ejemplo adicional sería el sacrificio de la propia vida para salvar la de un hijo.

Como mencioné en planteamientos previos, las acciones de un individuo están motivadas por la búsqueda de recompensa, que se manifiesta subjetivamente y se enfoca en uno mismo con respecto a su propia acción. Si la meta de un individuo es experimentar altos estados de recompensa, debe anteponer su propia recompensa y considerar qué acciones conducen a la máxima satisfacción personal. En última instancia, no existe una razón o un propósito en la realidad fuera del individuo que imponga la obligación de garantizar la recompensa de otro, ni que dicte que debemos actuar para alcanzar algún estado de recompensa personal. Sin embargo, si un individuo efectivamente desea experimentar estos estados, actuará en función de esa búsqueda. Si se le niega la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa, podría intentar defenderse, dependiendo de la situación, ya que esta acción está asociada con una recompensa, y así se aseguraría la oportunidad de alcanzar altos estados de recompensa en el futuro.

Cuando se trata de una acción no intencionada, donde uno utiliza un espacio que no es de su propiedad para un propósito no acordado, se genera un conflicto con el propietario si se ingresa, por ejemplo, al espacio de otra persona y se lo utiliza de manera que entra en conflicto con sus intereses. En esta situación, uno puede abandonar el espacio una vez que se hace consciente de la propiedad y de cómo se está utilizando, si no está de acuerdo con el propósito. Sin embargo, si uno se ve forzado a permanecer en el espacio o a someterse a los propósitos establecidos por el propietario sin su consentimiento, porque está utilizando ese espacio para sus propios fines, se argumentaría que uno buscará defender su capacidad de acción, es decir, de utilizar temporalmente ese espacio que no le pertenece para avanzar hacia altos estados de recompensa. En este escenario, el Estado debería respaldar al individuo que intenta abandonar dicho espacio, en lugar de respaldar al propietario con quien se ha generado el conflicto, ya que utilizar un espacio para sus propios fines, según el criterio de los altos estados de recompensa, no justifica imponer esos fines a otros en ese lugar sin su consentimiento.

Otro ejemplo se presenta cuando alguien utiliza su vivienda para fabricar armas con el propósito de atacar a otros. En este caso, el Estado podría presuponer que se avecina un conflicto con otras personas, antes de que una víctima sea consciente de la amenaza o antes de que el agresor decida llevar a cabo el ataque. Como medida preventiva y para garantizar una defensa eficaz, el Estado podría justificar la entrada en la propiedad del individuo. Esta sería otra excepción a la regla. Sin embargo, esto no implica que el Estado deba adoptar esta postura en todas las situaciones. En la mayoría de los casos, el Estado debería ser cuidadoso al asumir la necesidad de tales medidas, ya que existe el riesgo de que el Estado pueda ejercer su autoridad de manera ilegítima en nombre de la protección de las personas. En este sentido, es fundamental considerar con cautela cuándo el Estado debe asumir que se avecina un conflicto y actuar en consecuencia, para evitar que el Estado se convierta en una fuerza negativa para la consecución de recompensas personales.

Desde una perspectiva política, en mi opinión, sería esencial contar con un Estado cuya función principal radique en eliminar el conflicto hacia el individuo agredido, en el sentido de actuar en defensa de la persona que está siendo agredida. Además, el Estado podría mantener un propósito siempre y cuando dicho propósito no implique la iniciación de conflictos. Como he mencionado previamente, la independencia es fundamental para la consecución de altos estados de recompensa. Si uno busca una meta que no necesariamente conduce a altos estados de recompensa a largo plazo, es esencial que uno tenga la posibilidad de buscar una alternativa de forma independiente sin ser negado de la capacidad de acción, y siempre y cuando no genere un conflicto con otros.

La vida de uno no debería quedar a merced de los deseos de otros, incluso si esas personas creen que buscan el bienestar de uno y uno decide no seguir las directrices que conducen a altos estados de recompensa. Tampoco debería ser necesario controlar la vida de otro individuo para alcanzar altos estados de recompensa, ya que ese tipo de control atenta contra la autoestima, volviendo a la persona frágil. Controlar la vida de otros o establecer conflictos, incluso si se cree que es en beneficio de los demás, convierte a los individuos en seres dependientes y perpetúa la fragilidad en lugar de permitir

que expresen su fortaleza e independencia, ejerciendo sus capacidades cognitivas individuales y cultivando su autoestima.

La medida en que los individuos tengan la posibilidad de buscar lo mejor para sí mismos de manera independiente y persuadir a otros de que también tienen esa capacidad, se garantiza la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa. Sin embargo, cuando se establecen conflictos, como mencioné anteriormente, la forma de asegurar los altos estados de recompensa o su posibilidad radica en la defensa del individuo agredido o en su búsqueda de defensa, así como en la defensa de la capacidad del individuo para utilizar espacios y objetos según sus fines, en lugar de verse negada por los deseos de otros.

En el contexto del conflicto y su correspondiente defensa, destinada a asegurar la obtención de recompensas significativas o, al menos, la posibilidad de hacerlo, nos encontramos con individuos que persiguen metas o propósitos conscientes. Estos sujetos tienen la capacidad de considerar las posibles ramificaciones de sus esfuerzos hacia la consecución de dichas metas, a pesar de que estas no estén necesariamente claras en un momento específico. Lo fundamental radica en que poseen la capacidad de asumir la responsabilidad de sus acciones y comprender este concepto. Aunque no siempre se tenga un conocimiento preciso de las consecuencias inmediatas de uno mismo, se mantiene la certeza de que dichas acciones tendrán repercusiones que influirán en la vida del individuo en cuestión.

Sin embargo, ¿qué ocurre en el caso de individuos que carecen de la capacidad de asociación y de la facultad de pensamiento necesarios para establecer metas o propósitos conscientes, comprender las consecuencias de sus acciones y apreciar la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa? Esto se plantea especialmente en el contexto de niños pequeños y, de manera más general, en individuos considerados jurídicamente como incapaces. En otras circunstancias, cuando se trata de adultos capaces, desde una perspectiva socio-política, la responsabilidad de garantizar la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa recae en la postura adoptada ante los conflictos que surgen entre individuos, es decir, en la defensa del agredido.

El criterio fundamental para asegurar la posibilidad de altos estados de recompensa es la defensa en situaciones de conflicto. No obstante, cuando las acciones de un individuo se dirigen hacia alguien que no tiene metas, intereses o propósitos conscientes claramente definidos, como podría ser el caso de un

niño pequeño, donde la comprensión consciente de las consecuencias de las acciones es limitada y las capacidades cognitivas aún no están suficientemente desarrolladas para permitir que el individuo comprenda completamente lo que lo conduce a estados de alta recompensa, la noción de defensa en el conflicto adquiere una dinámica diferente en comparación con los sujetos adultos capaces.

La relevancia de esta cuestión se aprecia tanto en el ámbito estatal, donde la entidad gubernamental se encarga de salvaguardar la defensa del individuo, especialmente en situaciones de conflicto donde el agredido carece de la capacidad de comprender completamente las consecuencias de sus acciones, como en el ámbito de los padres, cuyos intereses se oponen a cualquier acción que ponga en peligro la vida de sus hijos, siempre que esto no interfiera con la búsqueda de estados de alta recompensa, por ejemplo. La complejidad surge cuando los propios padres amenazan la vida de sus hijos, sin que estos últimos sean capaces de comprender las consecuencias negativas de tales acciones.

Desde la perspectiva estatal, que debe actuar en defensa de los hijos y preservar la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa, siguiendo el criterio de los altos estados de recompensa (lo que se discute en los planteamientos posteriores), la cuestión relevante se centra en la iniciación de un conflicto con un individuo que no necesariamente ha desencadenado un conflicto, ya que el niño puede no haber establecido metas claras y no poseer la capacidad, debido a su nivel de desarrollo cognitivo, para comprender las consecuencias de sus acciones o relacionar ciertas acciones con resultados específicos. Dado que la función del Estado es defender en lugar de iniciar un conflicto con individuos que no han provocado uno, lo que sería considerado una acción opresiva, se pone de manifiesto la importancia de esta situación.

De este modo, es pertinente afirmar que la noción de defensa en el contexto de los conflictos encuentra sus límites en las situaciones previamente planteadas. En tales casos, la defensa ya no se configura como un medio claro para fomentar la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa. En la instancia anteriormente mencionada, considero que el Estado debe intervenir en la protección del niño, por ejemplo, cuando este carece de las capacidades que le permitirían actuar como un adulto en el sentido de establecer metas o propósitos conscientes, comprender de manera consciente las consecuencias

de sus acciones y tener la posibilidad de entender qué conduce a estados de alta recompensa. Además, resulta crucial que el Estado tome partido en defensa de los padres cuando estos amenazan la vida de sus hijos. Sin embargo, en estos casos límite, el Estado debe ejercer prudencia y buscar el bienestar máximo para todas las partes involucradas, evitando la acción más opresiva posible (según mi criterio).

Así pues, en el punto en que se establece este límite, la relevancia para una entidad como el Estado reside en la minimización de la opresión y la defensa del bienestar de todas las partes involucradas, en consonancia con nuestra naturaleza en busca de estados de alta recompensa. Mi definición personal de este límite no implica que el Estado deba rechazar la defensa o imponer conflicto en otros escenarios, como en el caso de adultos capaces, donde la autoestima y la felicidad requieren la defensa en situaciones de conflicto y la promoción de una vida independiente, sin forzar la dependencia en las personas. Si esto llegara a ocurrir, los individuos deberían defenderse, basándose en el principio de que no deben vivir sometidos. Frente a las situaciones límite, lo crucial radica en considerar los estados de alta recompensa y los factores que los generan, para determinar la conducta tanto de los individuos como de entidades gubernamentales como el Estado.

Un individuo capaz goza del derecho a utilizar espacios y objetos para sus propios fines. No obstante, surge una cuestión en el caso de los menores o incapaces, quienes carecen de propiedad directa. Como mencioné previamente, es necesario proteger a los menores cuando, por ejemplo, sus padres amenazan su bienestar. Sin embargo, cabe reflexionar sobre las posibilidades generales de los menores, dado que no poseen propiedad en el sentido tradicional. En este contexto, aunque no ostentan una propiedad directa, existe una extensión de la propiedad de sus padres o tutores que les permite utilizar espacios y objetos para sus propios fines, que en última instancia están vinculados a los objetivos de los padres o tutores respecto a la propiedad. Podría afirmarse que los menores tienen un derecho de propiedad de manera indirecta, en contraste con el derecho directo que poseen sus padres.

El derecho del menor es limitado en el sentido de que, si sus objetivos entran en conflicto con los de sus padres o tutores (siempre y cuando los

objetivos de los padres no sean perjudiciales para el hijo), el menor no podrá llevar a cabo sus propios objetivos. En cambio, los padres pueden perseguir sus objetivos, en lo que respecta a su propiedad, a menos que esto ponga en peligro la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa para otros, lo que se considera una excepción a la defensa en situaciones de conflicto, como cuando el objetivo es perjudicial para el hijo, por ejemplo.

La posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa se protege al salvaguardar la propiedad de los padres y defenderla en casos de conflicto, al mismo tiempo que se actúa en defensa del menor cuando surge una excepción en la regla de la defensa en situaciones de conflicto, como cuando los padres son los agresores.

En este punto, es importante considerar el concepto de imponer ciertos criterios por parte del Estado, que se basa en la suposición de que algunos individuos son "mejores" o "más sabios" (un tipo de "rule by the best"), en contraposición a la búsqueda de estados de alta recompensa. Este enfoque puede conllevar errores y la imposición de criterios que van en contra de la búsqueda de estados de alta recompensa, lo que puede terminar generalizándose. Esto cobra relevancia en el caso límite donde la regla de la defensa en situaciones de conflicto no garantiza la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa, ya que no existe conflicto. El Estado debe intervenir para proteger a los hijos en caso de amenazas a sus vidas, por ejemplo. No obstante, la cuestión se torna espinosa cuando se plantea si el Estado debe establecer criterios adicionales que los padres deben cumplir para mantener la custodia de sus hijos. Más allá de ciertos límites, esto se convierte en un terreno complicado, lo que lleva a la conclusión de que el Estado debe garantizar la posibilidad de alcanzar estados de alta recompensa en los hijos, pero resulta problemático afirmar que el Estado debe asegurar la posibilidad de alcanzar los máximos estados de recompensa, directamente imponiendo criterios que, según su criterio, mantendrían los estados de alta recompensa durante más tiempo.

Los máximos estados de recompensa posibles refiere a la presencia de altos estados de recompensa (autoestima-felicidad) por el mayor tiempo posible, y lo más temprano posible en el tiempo, para uno, dada la situación. En el caso de un adulto, esto implica que se le debe permitir el uso de

espacios y objetos para perseguir sus propios fines, fomentando así su autoestima y la búsqueda de valores en todo momento. La imposición de criterios sería contraproducente en este contexto.

Sin embargo, cuando se trata de un niño pequeño que carece de metas concretas, definidas y completamente integradas en su personalidad, con la capacidad de razonar, reflexionar, y comprender sus objetivos, es importante considerar si el Estado debería intervenir para garantizar los máximos estados de recompensa directamente. Esto equivaldría a sostener que el Estado debe asegurar que la crianza del niño sea perfecta, lo cual plantea diversas problemáticas.

La pregunta que se plantea es si el Estado es lo suficientemente perfecto como para establecer criterios ideales sobre la crianza de los hijos. Además, sería necesario cuestionar si el Estado cuenta con los recursos y la capacidad para llevar a cabo esta tarea, y si debería asumir semejante responsabilidad. Como mencioné anteriormente, la imposición de criterios desde una posición de "estar en lo correcto" o "ser el mejor" en el campo de la crianza, que debieran ser incondicionalmente obedecidos, sería contraria a la búsqueda de los máximos estados de recompensa y podría dar lugar a problemas, como los que he expuesto. Por lo tanto, no deberíamos imponer de manera inflexible criterios sobre cómo criar a los hijos en aras de generar los máximos estados de recompensa, ya que esto suscita una serie de cuestionamientos y complicaciones.

Se podría argumentar que la alternativa, es decir, la perspectiva de aquellos que abogan por un gobierno "dirigido por los mejores", también tiene mérito, ya que no imponer sus criterios podría tener un impacto negativo en el bienestar de un gran número de personas. Sin embargo, es importante destacar que la autoestima no está necesariamente relacionada con la imposición, excepto en el contexto de la autodefensa. Por lo tanto, la imposición de criterios por parte de estos individuos no sería congruente con la búsqueda de recompensas, ya que anularía este efecto positivo, por así decirlo.

Además, dado que incluso al imponer un criterio, no se puede garantizar la infalibilidad, surge una dificultad. Es decir, no se puede afirmar con certeza que se esté promoviendo lo mejor en todos los casos. Es un error asumir automáticamente que se está fomentando lo mejor. En vista de estas razones,

considero que la implementación de un sistema de gobierno basado en "el gobierno de los mejores" no sería la posición óptima cuando se trata de maximizar los estados de recompensa, especialmente en el caso de personas competentes con la capacidad de asumir y comprender las consecuencias de sus acciones. La imposición de un criterio correcto es incierta y no se puede garantizar al 100% que conduzca a una mayor recompensa.

Por lo tanto, incluso sin considerar el hecho de que la imposición no se ajusta a la noción de autoestima, tanto para quien la impone como para quien la recibe, no se puede afirmar que la autoestima esté garantizada al imponer un criterio que puede o no fomentarla. El Estado debe operar dentro de sus limitaciones y comprender que no puede garantizar en todos los casos la defensa en situaciones de conflicto, a pesar de sus esfuerzos. Sin embargo, la acción de defender no contradice la posibilidad de alcanzar estados de recompensa, como la autoestima. En cambio, la imposición de un criterio que podría ser incorrecto y que socava la autoestima efectivamente niega esta posibilidad y, por lo tanto, no es una forma efectiva de garantizar la autoestima a través de sus acciones. A pesar de la evidencia sólida que pueda respaldar una idea, imponerla no es el enfoque correcto, especialmente cuando se trata de la autoestima, que tiene aspectos dualistas, como el yin y el yang, que deben ser considerados. Esto es particularmente relevante cuando tratamos con personas competentes que pueden tomar decisiones que, a pesar de la evidencia, se comprueban perjudiciales.

Ahora, habiendo expuesto estos puntos, considero que existen excepciones a la imposición de criterios cuando la evidencia sugiere un conflicto entre personas capaces de no imponer dicho criterio. En particular, debemos considerar casos donde se afecta a individuos incapaces, como menores que no tienen la capacidad de asumir, entender y acordar en ciertas cuestiones. En tales circunstancias, el costo de no imponer el criterio supera los beneficios que se obtendrían al no hacerlo. En términos generales, no abogamos por la imposición, como mencioné anteriormente. No obstante, debe haber límites cuando se trata de situaciones de conflicto, donde el Estado tiene la responsabilidad de defender y, en función de la defensa, debe imponer un criterio específico si es lo óptimo en términos de costo y beneficio.

Consideremos el siguiente caso: es plausible que existan entidades

privadas u organismos financiados de forma voluntaria por el Estado que se encarguen de evaluar la calidad de ciertos productos. Esto proporcionaría a los usuarios y consumidores información útil para tomar decisiones informadas. De igual manera, los productores podrían beneficiarse al obtener certificados de calidad que mejoren sus ventas. En principio, no habría razón para que un productor se oponga a que se analice su producto, a menos que haya motivos ocultos. Además, esto podría prevenir fraudes y no debería perjudicar al productor.

Sin embargo, en el caso de productos con un alto potencial de riesgo, el Estado podría intervenir, ya que existe la posibilidad de un conflicto potencial, similar a lo que haría en otros contextos. El productor podría optar por no pagar por este servicio, pero la mayoría de las personas desearía que se realice este análisis. El Estado podría encargarse de esta tarea, pero también se podría considerar negativo si el productor tiene la capacidad de pagar por dicho servicio.

En esta idea de que el Estado ofrezca un servicio para controlar la seguridad y calidad de los alimentos, en colaboración con entidades privadas y con un sistema de pago voluntario, el principio rector debería ser la evaluación del riesgo. En otras palabras, el control debe centrarse en los elementos que representan un riesgo significativo. Controlar todo, independientemente de su riesgo real, resultaría en gastos innecesarios y excesivos, dado el bajo riesgo de muchos productos, en el sentido de que ningún grado de control cambiaría sustancialmente su seguridad debido a las impredecibles fallas.

Imaginemos que disponemos de evidencia sustancial que indica que un producto alimenticio, por ejemplo, tiene el potencial de crear adicción y ser perjudicial para la salud. En este escenario, una entidad, que podría ser una organización respaldada por el Estado, solicita a la empresa que fabrica el producto que incluya etiquetas de advertencia que informen sobre este aspecto del producto. Si la empresa está de acuerdo en hacerlo basándose en la evidencia, no surgen problemas. Sin embargo, si la empresa reconoce la validez de la evidencia pero se niega a agregar las etiquetas de advertencia o a comunicar públicamente esta información, alegando que esto podría reducir sus ventas, entonces se plantea un conflicto, en particular con respecto a los

consumidores.

El conflicto se origina porque las ventas adicionales que se obtendrían al presentar el producto sin la etiqueta de advertencia se basan en lo que podríamos considerar como una estrategia engañosa. En esencia, se estaría vendiendo un producto como si fuese inofensivo y sin riesgos. Si un individuo está dispuesto a asumir los riesgos conocidos, puede hacerlo de manera consciente, y en tal caso no habría conflicto. Sin embargo, la situación cambia cuando una persona compra el producto sin ser consciente de los riesgos asociados, ya que se le presenta como seguro. Aquí es donde surge un conflicto. En otras palabras, un productor puede vender un producto que no haya sido sometido a pruebas o análisis por parte de las entidades privadas o gubernamentales pertinentes, pero esto debe hacerse bajo condiciones adecuadas en las cuales los consumidores estén informados de que están adquiriendo un producto no evaluado. De lo contrario, se podría argumentar que se está cometiendo un fraude, lo que requeriría una intervención del Estado.

En el caso de una persona que no tiene la capacidad de comprender o asumir los riesgos asociados, como sería el caso de un niño pequeño, el conflicto se torna aún más evidente. En la situación previamente descrita, la empresa debería ser obligada a colocar la etiqueta de advertencia en el producto, o de lo contrario, no se le debería permitir venderlo. Esto se debe a que la venta de un producto sin advertir sobre los riesgos implicaría un conflicto con quienes no pueden tomar decisiones informadas, como los niños.

Sin embargo, si la empresa no está de acuerdo con la evidencia que indica la naturaleza nociva del producto, la situación es diferente. En este caso, debería llevarse a cabo un proceso legal en el que se presenten y contrasten las pruebas y argumentos respectivos. Si, tras la evaluación, se determina que el producto no es realmente nocivo, el productor podría vender su producto sin las etiquetas de advertencia. Forzarlo a lo contrario sería un conflicto sin base en evidencia y limitaría su capacidad para maximizar sus ganancias. Imponer restricciones sin evidencia sólida sería ineficiente y costoso para todas las partes involucradas, ya que se estaría actuando por precaución sin justificación.

Por otro lado, si la evidencia respalda que el producto es adictivo y

perjudicial para la salud, incluso si el productor sigue en desacuerdo, se debería imponer la inclusión de la etiqueta de advertencia. Esto podría ser visto como una forma de "rule by the best", pero es necesario para abordar un conflicto en beneficio de los consumidores. Aunque el Estado no es infalible y puede cometer errores, en este caso, la imposición es lo más óptimo para proteger a los consumidores. A su vez, garantiza que el Estado cumple con su función primordial de defensa ante el conflicto, ya que, al no intervenir cuando considera que hay un conflicto o un potencial conflicto, estaría incumpliendo su deber fundamental, lo cual sería una falta grave y podría sentar un precedente peligroso al socavar su capacidad para defender en cualquier otro caso de conflicto.

Es de vital importancia que el Estado cumpla con su función de defender siempre, incluso cuando va a imponer medidas debido a la percepción de un conflicto. Esperamos que el Estado nos defienda en el futuro, incluso cuando al principio pueda parecer que estamos generando un conflicto. Sin embargo, el Estado puede cometer errores y establecer conflictos injustamente, lo cual va en contra de su deber fundamental de defensa. Esto es un asunto grave y debe ser abordado.

Distingamos entre situaciones en las que el Estado comete errores por error y situaciones en las que lo hace deliberadamente, sabiendo que no está protegiendo la posibilidad de altos estados de recompensa. La última situación es más preocupante y peligrosa para nuestros intereses, ya que socava nuestra confianza en que el Estado nos protegerá. Es fundamental que el Estado actúe de manera óptima y solo imponga medidas cuando la evidencia respalda la existencia de un conflicto.

Otro caso importante concierne a la educación de los menores. Supongamos que la evidencia sugiere que una determinada forma de enseñanza perjudica a los niños al adoctrinarlos con ideas irracionales. En tales circunstancias, el Estado no debería permitir que se proporcione esa educación a los menores, siempre y cuando se respete su capacidad de desarrollar la autoestima y alcanzar altos estados de recompensa. Los menores no tienen la capacidad de comprender o asumir los riesgos asociados, por lo que no pueden dar su consentimiento para recibir una educación perjudicial, al igual que alguien que compra un producto siendo consciente de los riesgos

que conlleva.

Los tutores pueden no estar de acuerdo, y el proceso para abordar esta situación debe ser similar al que se describe en el caso anterior. Sin embargo, esta medida no debería aplicarse de manera indiscriminada en todos los casos. El Estado no puede garantizar máximos estados de recompensa en todos los aspectos, ni siquiera para los menores. Solo es óptimo cuando la alternativa es perjudicial y está respaldada por evidencia sólida. La imposición debe aplicarse con precaución y solo en circunstancias en las que la protección de la autoestima y los estados de recompensa de los menores esté en juego.

En el contexto axiomático del Estado, la noción de imposición adquiere una naturaleza particular. Este concepto se fundamenta en la premisa fundamental de que nadie puede imponer sus criterios sobre otros, aunque en sí mismo constituye un criterio. Sin embargo, al considerar el principio de "rule by the best," se introduce una nueva capa de imposición que opera independientemente del criterio básico del Estado.

Eliminar completamente el Estado como entidad no resolvería el problema de la imposición, ya que las personas continuarían imponiendo sus propios criterios de manera análoga a lo que ocurre bajo la autoridad estatal. Es importante destacar que la imposición que a menudo se atribuye al Estado se limita generalmente a situaciones en las que el Estado interviene para mantener el orden y restringir a aquellos que generan conflictos o actúan de manera perjudicial para la sociedad.

Volviendo a la idea de garantizar la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados en individuos más jóvenes, debemos considerar que la clave radica en mantener al menos la posibilidad de alcanzar dichos estados. La comprensión de lo que constituye un estado de recompensa elevado y cómo se puede lograr es fundamental en este contexto. Mientras se mantenga la viabilidad de alcanzar estos estados, podemos considerar que hemos alcanzado un punto óptimo.

La esencia de los estados de recompensa elevados y cómo garantizar su posibilidad es un principio fundamental. Partimos de la premisa de que, para mantener esta posibilidad, debemos evitar escenarios en los que un grupo de individuos dicte lo que debemos hacer y nos obligue a cumplirlo. Si la defensa

de esta posibilidad requiere una postura diferente por parte del Estado, entonces debemos estar dispuestos a modificar las circunstancias.

En el caso de los niños pequeños, garantizar la posibilidad de estados de recompensa elevados implica proteger su vida contra agresiones o amenazas, ya sea mediante acciones que pongan en peligro directamente su vida o que comprometan su bienestar, como la alimentación. Además, implica prevenir la negligencia y el abuso, así como permitir que los niños se desarrollen en su entorno, fomentando la autoestima y la felicidad. En una sociedad moderna y avanzada, esto requeriría una educación adecuada, interacción social y la oportunidad de participar en actividades diversas que promuevan la autoestima.

Estos son los requisitos mínimos para garantizar la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados en el caso de los niños. Considerar la posibilidad de alcanzar los máximos estados de recompensa sería extremadamente complicado y no debería ser un factor determinante. En consecuencia, el Estado no debe imponer criterios específicos en este ámbito, ya que, al no hacerlo, protege la posibilidad de alcanzar los máximos estados de recompensa para los menores.

Es innegable que los padres o tutores pueden cometer errores en la crianza de sus hijos, pero también tienen la capacidad de aprender y mejorar sus habilidades parentales. Si el Estado interviniera ante el menor error y asumiera la crianza de los niños, incluso cuando la posibilidad de estados de recompensa elevados se mantuviera, podría causar más perjuicio que beneficio. Esto se debe a diversas razones, como mencioné anteriormente, entre las cuales se incluye el riesgo de negar la posibilidad de alcanzar estados de recompensa elevados o de alcanzar los máximos estados de recompensa posibles, debido a la imposición de criterios. En ocasiones, la intervención del Estado podría ser la excepción, la alternativa óptima, pero solo cuando la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados en los niños se vea amenazada y la inacción constituya una negligencia de la función del Estado de proteger a los menores.

La capacidad de un niño para utilizar espacios y objetos con un propósito específico es limitada en comparación con un adulto. En una nación, la idea de permitir que una persona utilice espacios y objetos para sus fines se deriva

de su capacidad de experimentar estados de recompensa elevados y de respaldar este criterio. Ambos aspectos deben estar en armonía para que esto funcione.

Un adulto que tiene la capacidad de definir sus objetivos de manera clara y coherente puede racionalizar esos fines. Incluso si no tiene claridad absoluta sobre sus objetivos, puede reconocer esta falta de claridad y considerarla en su toma de decisiones y acciones. Esto implica que la persona tiene la capacidad de tomar medidas que contribuyan a la consecución de estados de recompensa elevados. Esto se aplica a todos los adultos sin dificultades cognitivas específicas. A pesar de que pueden cometer errores o tomar decisiones perjudiciales para su vida, poseen la capacidad de mejorar sus acciones a lo largo del tiempo.

Sin embargo, en el caso de un individuo incapaz de lograr estos niveles de claridad y coherencia en sus objetivos, sus acciones pueden conducir a su propia autodestrucción. Además, carece de la capacidad de establecer acciones mejor fundamentadas por sí solo, ya que su desarrollo cognitivo no le permite alcanzar tal grado de independencia.

Un niño, a medida que crece, utiliza gradualmente la propiedad de sus padres y, con el tiempo, adquiere un mayor grado de independencia, convirtiéndose eventualmente en un adulto. No obstante, en esta etapa, no puede tener un control absoluto sobre la propiedad, ya que se encuentra en la situación de limitación previamente mencionada. En esta coyuntura, es difícil determinar la existencia de conflictos o acuerdos claros. Esto se debe a la ausencia de objetivos concretos y coherentes, como se mencionó anteriormente, o a la posibilidad de que un objetivo cambie abruptamente en un corto período de tiempo, sin una justificación clara. En tales circunstancias, resulta complicado determinar si el individuo estará de acuerdo o en desacuerdo con una decisión.

La adquisición y retención de propiedad conlleva, en la mayoría de los casos, la consideración de dos aspectos fundamentales: el acuerdo y la capacidad de defenderse en caso de conflictos potenciales. Por lo tanto, el enfoque del Estado en garantizar la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados en el caso de niños o individuos incapaces se refiere a lo anteriormente mencionado: salvaguardar a estos individuos de agresiones o

amenazas directas a su vida, como aquellas que puedan poner en peligro su vida o su capacidad de subsistencia, como la alimentación. Además, se busca prevenir la negligencia y los abusos en otros aspectos, al tiempo que se fomenta la oportunidad para que el niño, o el individuo incapaz, se desarrolle en su contexto y cultive la autoestima y la felicidad.

La supervisión de las acciones de un niño por parte de sus padres y del Estado, en caso de que no se cumplan las condiciones para garantizar la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados, es un ejemplo de cómo, aunque se establezcan ciertas pautas sobre lo que se puede hacer, se busca preservar la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados. Algunos podrían argumentar que esto justifica la imposición de criterios para los adultos, pero los casos no son directamente comparables.

En primer lugar, la noción de conflicto difiere cuando se trata de un adulto en comparación con un niño, lo cual plantea una problemática importante.

En segundo lugar, no se puede aplicar el concepto de autoestima de la misma manera en la relación con un niño que con un adulto, ya que los niños no han desarrollado completamente la capacidad de razonamiento y toma de decisiones de la misma manera que los adultos. Se espera que los adultos puedan comprender las implicaciones de sus acciones y asumir responsabilidades, mientras que los niños, debido a su nivel de desarrollo, no pueden hacerlo en la misma medida. Por lo tanto, es esencial guiar a los niños desde una edad temprana y no esperar que tomen decisiones cruciales por sí mismos, ya que eso sería perjudicial en su caso. Por ejemplo, esperar años para ver si un niño decide asistir a una institución educativa sería contraproducente.

En tercer lugar, aunque el cultivo de la autoestima depende en gran medida de las habilidades y logros del niño, los adultos desempeñan un papel importante al abrir oportunidades para que los niños alcancen estados de recompensa elevados. A medida que los niños adquieren un mayor grado de independencia, experimentan un aumento en la autoestima, la sensación de competencia y la capacidad de realizar tareas por sí mismos. Llevar este nivel de dependencia a la vida adulta podría disminuir la autoestima y la posibilidad de alcanzar estados de recompensa elevados, ya que el incremento de estos

estados en la infancia está directamente relacionado con el grado de independencia que el niño adquiere.

En este sentido, considero que debería existir un aumento gradual de las responsabilidades legales de los individuos no capaces, ya que no es realista asumir que todas las capacidades se adquieren de manera simultánea al cumplir una edad específica, como los 18 años. La disposición de responsabilidades debería ser progresiva y adaptarse a la capacidad y el desarrollo de cada individuo, permitiendo que los menores asuman responsabilidades legales de acuerdo a sus habilidades y madurez, y abriendo un abanico de posibilidades respaldadas por el criterio de estados de recompensa elevados. Muchos menores ya son capaces de lidiar con diversas cuestiones, y este enfoque podría fomentar un desarrollo más adecuado y coherente de sus habilidades y responsabilidades a medida que avanzan hacia la edad adulta.

Es fundamental recordar que el cultivo de la autoestima en el contexto social, en las interacciones con otros adultos, es una posibilidad que se extiende a los individuos maduros. Los adultos tienen la capacidad de mejorar sus criterios y objetivos de forma autónoma debido a su desarrollo y experiencia de vida. Sin embargo, la posibilidad de alcanzar los máximos estados de recompensa posibles se ve comprometida a través de imposiciones y conflictos.

Como mencioné anteriormente, la finalidad del Estado, según mi planteamiento, es garantizar la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados y la posibilidad de alcanzar los máximos estados de recompensa. Este objetivo se cumple de dos maneras: en primer lugar, mediante la defensa ante conflictos y la promoción de la libertad para que las personas utilicen espacios y objetos para sus fines.

En el caso de los menores o individuos incapaces, la defensa ante conflictos y la libertad absoluta para utilizar espacios y objetos para sus propios fines plantean problemas, ya que estos individuos no tienen la capacidad plena para ejercerla. Esto no significa que los menores carezcan de la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados o de desarrollar con el tiempo la capacidad de utilizar espacios y objetos para sus fines, así como de definir objetivos claros e integrados. Estas posibilidades se

garantizan a través de la protección contra amenazas a su vida, la prevención de negligencia y abuso, y la promoción de su desarrollo para que puedan cultivar la autoestima y la felicidad en su contexto.

Este principio es aplicable tanto a niños pequeños como a mayores, así como a otros individuos incapaces, incluso a un bebé, que posee estas posibilidades, aunque estén más enfocadas en el futuro. Por ejemplo, si los padres intentan atentar contra la vida de su recién nacido, están negando la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados, lo cual es un criterio que el Estado defiende y tiene la responsabilidad de proteger.

Este razonamiento también se aplica al caso de un feto no nacido o a un ser humano desde el momento de la concepción. A pesar de que estos individuos aún no han desarrollado la capacidad de manifestar objetivos y criterios de manera evidente, poseen la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados, así como la posibilidad de definir objetivos y criterios en el futuro. Por lo tanto, esta perspectiva refuerza la necesidad de proteger su vida y bienestar desde el momento de la concepción, ya que se resguarda la posibilidad de alcanzar estados de recompensa elevados y desarrollar su autonomía en el futuro.

Como en el caso de un bebé, que aún no posee la capacidad de actuar por sí mismo, pero alberga la potencialidad para ello, si los padres decidieran someterlo a una agresión, se hace necesario defenderlo. En otras palabras, se resguarda la concreción de sus perspectivas de alcanzar estados de gratificación significativos. Debe destacarse que es responsabilidad del Estado asegurar la viabilidad de experimentar estos estados de gratificación, y las situaciones mencionadas representan instancias en las que esta posibilidad se ve amenazada.

Es fundamental esclarecer un aspecto crucial: la naturaleza humana dicta un período en la vida de un individuo en el cual se encuentra en una condición de alta dependencia, requiriendo el cuidado de otros para continuar existiendo y aspirar a estados de gratificación elevados. Cuando los padres no desean o son incapaces de cuidar a su hijo recién nacido, existen mecanismos, como la adopción, que permiten garantizar su bienestar. De manera análoga, el Estado puede intervenir y retirar la custodia de unos padres que intenten perjudicar a su bebé. El dilema surge en el caso de una madre, por ejemplo, que desea

interrumpir su embarazo, ya que el Estado no puede tomar al feto, dado que depende de su gestación en el útero materno. Esta es una situación límite, similar a la de un bebé: el feto no tiene objetivos definidos, no se puede negociar con él ni surgen conflictos. Además, se halla en un estado de dependencia, siendo su única oportunidad para seguir existiendo y experimentar estados de gratificación satisfactorios, la continuación de su gestación con su madre.

Si la ciencia médica pudiera detener el proceso de gestación y transferirlo a otra persona con riesgos mínimos, se plantearía una situación diferente. No obstante, el feto no puede ser trasladado, y la gestación misma puede influir en diversos aspectos de la vida de la madre relacionados con su autoestima y felicidad. La eliminación del feto, es decir, el aborto, conllevaría la negación de su potencial para experimentar recompensas. Es imperativo recordar que es obligación del Estado garantizar la posibilidad de alcanzar estados de gratificación significativos.

En primer lugar, debemos entender un aspecto fundamental, aquí no hay conflicto, difícilmente podemos llegar a decir que el feto está estableciendo un conflicto con la madre, tengamos en cuenta que el conflicto hace referencia a la propiedad y la madre sigue teniendo derecho de propiedad, puede seguir utilizando espacios y objetos para sus fines. Uno puede decir extendiendo los conceptos que la persona no quiere gestar en su casa, eso no hace que la casa ya no pueda ser utilizada para los fines de uno, si uno no quiere que se desarrolle un feto en su casa, incluso uno dentro del propio cuerpo, puede haber un traslado y el fin para con la propiedad sigue en pie. Si bien uno puede decir que quiere vivir en la casa y no gestar un feto, pero eso no significa que uno no pueda usar la casa para los propios fines, lo que sucede es que hay fines excluyentes dada la situación en la que se encuentra uno, uno puede vivir en su casa pero eso implicará gestar un feto, por la situación en la que uno se encuentra. Es como si se volara el techo de la casa de uno y uno dijera que quiere vivir en ella sin mojarse por la lluvia, son fines excluyentes, dada la situación en la que uno se encuentra. Si quiere vivir en ella, hasta que no arregle el techo, podrá mojarse, si no quiere mojarse, no tendrá que vivir en ella por el momento, pero uno puede establecer el fin, para que ha de ser utilizada, esa posibilidad no se elimina. Uno podría decir que puede utilizar su propiedad para realizar un aborto, donde no hay conflicto posible con el feto,

pero como he remarcado antes, uno no puede utilizar sus espacios y objetos para cualquier cosa, el límite es cuando se niega la posibilidad de los altos estados de recompensa y los máximos estados de recompensa, pues es lo que se defiende, para eso establecemos un Estado, según el criterio de los altos estados de recompensa. Y allí el Estado defiende al agredido, aunque esto implique iniciar un conflicto activamente, este es un límite al conflicto, como remarcaba antes. Hay situaciones donde no hay conflicto y sin embargo uno niega directamente la posibilidad de altos estados de recompensa de otro, y este caso del aborto parecería también ser uno de ellos.

En este contexto, se plantea la perspectiva de que el Estado debe adoptar una posición de protección en lo que respecta a la vida del feto, ya que esta perspectiva obstaculiza la posibilidad de alcanzar estados de recompensa elevados. ¿Pero en qué sentido ocurre esto? Se argumenta que el feto no entra en conflicto con la persona, sin embargo, limita la realización de estados de recompensa óptimos y máximos. Podría concebirse que, por un período limitado, se presenten desafíos y complicaciones en diversas áreas de la vida del individuo, lo cual influye en la autoestima y la felicidad actuales en varias formas. No obstante, es importante destacar que esta influencia no es permanente y no afecta de manera irreparable los estados de recompensa en su máxima expresión.

Reconsideremos de manera casi textual algunos planteamientos previos. En primer lugar, como se ha señalado, se podría argumentar que la actividad de otro individuo limita la posibilidad de alcanzar altos niveles de recompensa para uno mismo. Aunque dicho individuo no genere conflicto directo, si uno comercializa cierto producto y surge alguien que desarrolla un producto superior, la capacidad de uno para vender su producto se ve afectada, lo cual impacta en la autoestima. Se podría argumentar que esto justifica directamente impedir al otro individuo (generar conflicto) que produzca el producto mejor, permitiendo así a uno continuar vendiendo el propio. Sin embargo, examinemos la situación con detenimiento. Si existe un producto superior o si alguien tiene la capacidad de producirlo, ¿qué nivel de autoestima puedo obtener de mi producto que ya no es tan destacado? Las posibilidades actuales ya no son las mismas, ya que hay otro individuo capaz de ofrecer algo superior en el mismo ámbito. Este ejemplo ilustra cómo la realidad que nos rodea puede cambiar, afectando las circunstancias de nuestra autoestima.

La presencia de desastres naturales, así como las acciones y capacidades de otras personas, constituyen elementos de la realidad circundante que influyen en las circunstancias que rodean el cultivo de la autoestima y la felicidad. De hecho, afirmar que lo que uno hace es más complejo y distante de lo que otros pueden lograr, incluso al negar la posibilidad de que otra persona produzca un producto superior, sería una actitud deshonesta consigo mismo. ¿Debería la otra persona, entonces, renunciar a su autoestima por un estándar inferior en sus logros? Como se mencionó anteriormente, esto equivale a alguien desarrollando una teoría errónea sobre el universo, y otra persona demostrando su falsedad. Si la autoestima está fuertemente vinculada a la verdad o falsedad de la teoría, ¿puede uno mantener la autoestima al negar a la otra persona la oportunidad de demostrar la falsedad de la teoría? La respuesta es negativa; en tales circunstancias, no se obtendría ninguna autoestima.

Para evitar que estos escenarios se materialicen, sería prácticamente necesario impedir que las personas se involucren en las actividades de su elección. Sin embargo, esto afectaría el grado de satisfacción y recompensa que las personas pueden obtener de los logros de los demás. Un productor que se opone a la creación de un producto superior está privando no solo a sí mismo de la recompensa potencial de dicho producto, sino también a otras personas que desean obtener dicho producto mejorado. Además, al actuar de manera impositiva en lugar de cultivar su autoestima, estaría negando su propio desarrollo personal. Extrapolando esta lógica al conjunto de las actividades humanas, aceptar el criterio de ese productor afectaría considerablemente los máximos niveles de recompensa posibles, ya que se estarían denegando los beneficios de las actividades de los demás, al tiempo que se descuida la cultivación de la autoestima.

Yendo al meollo de los máximos estados de recompensa posibles, como he señalado anteriormente, estos no se ven afectados por la actividad del productor que genera un producto superior. De hecho, se verían comprometidos si al productor y otros similares se les negara la oportunidad de utilizar espacios y objetos para sus propósitos, para la producción de sus creaciones. Indicar al productor que genere un producto diferente sería denegarle los máximos estados de recompensa, ya que esa persona podría manifestar una elevada autoestima y felicidad al lograr el éxito de su

producto. Esto no sería posible si se le impide desarrollar dicho producto al negarle el acceso a espacios y objetos para sus fines. Es imperativo confirmar que el producto es exitoso, demostrando su calidad, eficiencia, utilidad y la satisfacción de otras personas. Sin este respaldo, la autoestima derivada de simplemente generar algo se vería afectada, comprometiendo así los máximos estados posibles de recompensa.

La realidad es dinámica y debemos aceptar este cambio. Si mi producto ya no es competitivo, debo esforzarme por mejorar o buscar otras formas de cultivar mi autoestima. Esta es la senda adecuada hacia los altos estados de recompensa. Permanecer estático con lo existente y negar la oportunidad a otros de desarrollar sus productos implica no cultivar la autoestima. Esto no se trata de lo que puedo lograr, sino de lo que no puedo, revelando mi incapacidad y una actitud dependiente hacia los demás. Negar la oportunidad a otros afectaría negativamente los máximos estados de recompensa que puedo alcanzar, ya que estaría comprometiendo mi autoestima con algo falso, más simple o menos útil, desviándome de la esencia de lo que puedo hacer y afectando así mi capacidad de obtener máximos estados de recompensa.

Además, el productor aún conserva la propiedad de sus productos y puede intentar utilizarlos de diversas maneras, aunque la venta pueda resultar más difícil. Como mencioné anteriormente, es por todas estas razones que, en lo que respecta a la vida de personas adultas, capaces y con propósitos definidos, el conflicto (cuando se niega la propiedad) se convierte en el escenario crítico donde la posibilidad de alcanzar máximos estados de recompensa puede ser suprimida. La función esencial del Estado, en este contexto, es la defensa contra dicho conflicto.

Existen excepciones en las cuales se niega la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa posibles, incluso cuando no hay conflictos evidentes y, sin embargo, esta negación afecta a la persona que lleva a cabo la agresión. Sin embargo, esta situación no se aplica al escenario que acabo de plantear. Asimismo, puede ocurrir que alguien inicie un conflicto como única alternativa para preservar su existencia. En este caso, el Estado tiene la responsabilidad de defender al agredido, pero también de velar por la vida de quien inicia el conflicto y su posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa. Este enfoque tiene sentido, ya que las

personas no desean ser objeto de agresiones, y la falta de alternativas podría dar lugar a nuevos conflictos. Por ejemplo, si el conflicto proviene de un feto no deseado por una madre, la única posibilidad del feto de continuar su existencia es que la gestación prosiga. En este contexto, el Estado debe asegurar tanto la vida del feto como la posibilidad de autoestima y felicidad de la madre, incluyendo sus máximos estados de recompensa.

Como mencioné previamente, la noción de que el Estado debe proteger la posibilidad de altos estados de recompensa en menores, así como los máximos estados de recompensa posibles, no solo se aplica a personas capaces y adultas, sino que surge del criterio máximo de los altos estados de recompensa. Este enfoque es coherente con la preservación de la autoestima, ya que atentar contra las vidas de los menores y lo que estas implican, es decir, la posibilidad de altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa, podría afectar negativamente nuestra propia autoestima. Es una manera de actuar y tratar a aquellos que tienen la potencialidad de alcanzar altos estados de recompensa. Además, es un compromiso que nos debemos a nosotros mismos, al ponerse en el lugar de un niño. Desde la perspectiva infantil, contar con la defensa del Estado en una de las etapas más vulnerables de la existencia es deseable y constituye una forma de salvaguardar la posibilidad del máximo criterio de vida: los altos estados de recompensa y los máximos estados de recompensa.

Una dinámica similar a la previamente planteada respecto al productor podría aplicarse al caso de una mujer gestando un feto. En términos generales, la madre no ve directamente afectada su capacidad de utilizar espacios y objetos para sus propósitos, al igual que el productor a quien ahora le es más complicado vender su producto pero aún puede hacer algo con él, sin impedimentos directos. La madre, al poseer propiedad, puede seguir llevando a cabo acciones que considere relevantes para cultivar su autoestima y felicidad. El conflicto directo, en este caso, radica en que la madre, si no desea al hijo, está gestando en un espacio que no asigna para tal fin y que está siendo utilizado para sus propios propósitos.

De manera análoga al productor, los máximos estados de recompensa posibles para la madre no se ven directamente afectados. Aunque su situación ha experimentado cambios, enfrentando posiblemente nuevas dificultades,

como el productor que se ve desafiado a mejorar, la condición no es permanente y existen posibilidades alternativas que no incluyen necesariamente el aborto. Este último, de hecho, afectaría los máximos estados de recompensa posibles tanto para el feto como para la madre, considerando que la situación o contexto ha cambiado inevitablemente. A partir de este punto, la forma en que se gestione la situación determinará los máximos estados de recompensa.

En este caso, planteo que, a diferencia de la defensa ante el conflicto que contribuye a mantener los máximos estados de recompensa posibles, el aborto podría generar un efecto contrario en ese sentido.

Si la madre decide continuar con la gestación y, posteriormente, opta por dar en adopción al hijo, aún existe la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa. Aunque, como he planteado, tener al hijo podría afectar diversos aspectos de la vida relacionados con la autoestima y la felicidad, todavía se mantiene la opción de cultivar estos estados de manera positiva. La situación difiere cuando se establece un conflicto directo contra uno mismo y se elimina la posibilidad de alcanzar máximos estados de recompensa, lo cual ocurre al optar por poner fin a la vida del feto.

Aunque es posible que debamos esforzarnos más en diversos aspectos de la vida al tener un hijo, la opción de terminar con la vida del feto elimina por completo la oportunidad de que ese ser alcance altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa. Siguiendo el ejemplo del productor o del teórico que desarrolla una teoría específica, si las circunstancias cambian y surge un producto superior o la teoría es falsa, creer que se puede cultivar autoestima al permanecer en esa situación es incorrecto. Lo mismo se aplica a la madre; la eliminación del feto, bajo el argumento de que afectará diversos aspectos de su vida, como lo académico, laboral, social e interpersonal, sería contrario a su autoestima y felicidad.

La pregunta fundamental persiste: ¿realmente estamos cultivando autoestima y felicidad al aceptar el desafío de la maternidad y al mismo tiempo eliminar la posibilidad de vida del feto?

Consideremos otros aspectos relevantes en esta reflexión. No afirmamos que sea ético quitarle el soporte vital a una persona en coma, y dicha acción se

evalúa en casos de muerte cerebral. ¿Cuál es el cambio fundamental en este escenario? La presencia o ausencia de la posibilidad de altos estados de recompensa, una característica que también posee un ser humano en estado embrionario.

Si asumimos que mantener el feto y buscar un trabajo gratificante es la vía para cultivar autoestima y felicidad, de manera análoga a cómo un productor busca mejorar su producto para alcanzar altos estados de recompensa, no podemos pasar por alto que esta búsqueda implica la existencia de altos estados de recompensa que se puedan prolongar en el tiempo. La situación ya no permitiría la cultivación de la autoestima y felicidad de la misma manera que se hacía antes. No obstante, la posibilidad de trabajar en pro de otros objetivos aún existe, aunque las circunstancias hayan cambiado y se haya vuelto más desafiante, pero estas nuevas metas estarían alineadas con la autoestima y felicidad.

Algunos podrían argumentar que, en caso de conflicto, uno puede defenderse, y es cierto. Sin embargo, en esta situación, esa defensa, que implicaría la eliminación del feto, iría en contra de los propios estados de recompensa. Eliminar la vida y la posibilidad de altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa para conseguir algo ya no sería congruente con la autoestima. La madre podría continuar cultivando su autoestima incluso al mantener al hijo; en cambio, al negar la vida del hijo, se elimina la posibilidad de altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa para el hijo, y, según mi perspectiva, se atenta contra la propia autoestima, ya que se crea una situación en la cual alcanzar lo que uno desea implica la destrucción de otro ser humano.

Por estos fundamentos, sostengo que la situación ideal implica la defensa estatal de la vida del feto, y en caso de circunstancias similares, la defensa personal. No obstante, sería diferente si alguien intentara forzar un embarazo, en cuyo caso se debería proteger a la madre de tal imposición.

En el contexto del debate sobre el aborto, hemos observado una disminución en la valoración del esfuerzo, la capacidad y la vida de otros. El aborto a menudo se considera automáticamente como la solución a las dificultades, mientras que alternativas como la adopción, que podrían contribuir al bienestar de la persona en cuestión y de aquellos que desean ser

padres, no son contempladas de manera inmediata.

¿Cuál es el impacto real del período de gestación de nueve meses en la capacidad de arruinar una carrera académica o laboral, como a menudo se argumenta a favor del aborto? Estas expectativas pueden ser desmedidas. La afirmación fatalista, carente de sentido común y desconectada de la realidad, sugiere una falta de consideración adecuada. Es posible que las personas estén juzgando de manera incorrecta o precipitada en este aspecto.

Por otro lado, afrontar la crianza de un hijo implica dificultades, pero estas no deben equipararse al valor de la vida misma. Sin embargo, muchas razones por las cuales se dice que una madre podría considerar el aborto se juzgan con ese peso, a pesar de que en la vida cotidiana nos enfrentamos a situaciones más desafiantes sin recurrir a atacar o destruir la vida de otros. Aquí yace un error de razonamiento significativo.

Considerando lo expuesto, sostengo que el Estado no debería respaldar el aborto, sino más bien proteger la vida del feto y evitar la existencia de medios que, en la práctica, contravengan dicha defensa. Al cuestionar si al eliminar el aborto, el Estado estaría coaccionando a la madre a llevar a término un embarazo no deseado, es importante aclarar que la eliminación del aborto no implica una imposición directa de un embarazo, equiparable a la implantación forzada de un embrión. En cambio, el Estado negaría la opción de abortar, no obligaría directamente a la persona a experimentar un embarazo no deseado.

De manera análoga a la prevención de conflictos interpersonales a través de la defensa de una persona, la intervención estatal en este caso conduce a la búsqueda de alternativas para lograr los objetivos de manera diferente. La imposibilidad de abortar llevaría a la asunción de la responsabilidad de la gestación del hijo, similar a la manera en que el Estado impide ciertas acciones para garantizar una convivencia decente y productiva.

Es válido señalar que el Estado no impone directamente la obligación de tener hijos, al igual que no debería imponer otras acciones. Sin embargo, si una persona ya se encuentra embarazada, el Estado no facilitaría la interrupción de dicho embarazo. Por las razones previamente expuestas, considero apropiado que el Estado prevenga este tipo de acciones.

El mismo principio se aplicaría en el caso de una violación, un tema

delicado y objeto de intenso debate debido al sufrimiento involucrado. En el escenario de un embarazo como resultado de tal violación, a menos que se niegue la posibilidad de alcanzar máximos estados de recompensa para la madre, el aborto podría tener un impacto similar en términos de autoestima. Reconozco la existencia de considerables dudas sobre si efectivamente se denegaría o no la posibilidad de máximos estados de recompensa en tales circunstancias. En caso de que se presente una situación donde esta posibilidad se vea negada, se debería aplicar el criterio de altos estados de recompensa para determinar qué debe ser garantizado: los máximos estados de recompensa para la madre frente a posibilidades excluyentes.

Es fundamental destacar que existen alternativas, y no está preestablecido que el aborto sea el único camino en casos de violación.

Nuevamente, la propia autoestima y felicidad se verían afectadas al eliminar una vida como respuesta a circunstancias difíciles. Sin embargo, existen alternativas que podrían permitir alcanzar máximos estados de recompensa dados los desafíos enfrentados. Trabajar con la gestación del hijo y considerar la adopción como una opción podría conducir a resultados positivos y contribuir a gestionar la situación, llevando a una mejora en el bienestar emocional.

En contraste, el aborto podría ser justificado en casos de malformaciones severas del feto que afecten significativamente la posibilidad de experimentar altos estados de recompensa en el futuro. Esto es especialmente relevante cuando dichas malformaciones impactan la capacidad de los padres para alcanzar altos estados de recompensa a largo plazo, dada la carga emocional asociada con la crianza de un hijo con tales condiciones. Sin embargo, en este contexto, no considero que deba darse prioridad a un individuo si eso implica negar la posibilidad de altos estados de recompensa a otro, colocándonos en la perspectiva del feto o embrión.

Además, es crucial no pasar por alto los riesgos inherentes al aborto, incluso cuando se realiza en circunstancias controladas. Estos riesgos podrían afectar los máximos estados de recompensa posibles.

No sería congruente con la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa obligar a una mujer a recibir

un embrión mediante la implantación, ya que esto constituiría un atentado contra la posibilidad de autoestima y felicidad de la mujer. Se establecería un conflicto y se impediría la oportunidad de alcanzar dicha autoestima y felicidad durante el mayor tiempo posible (máximos estados de recompensa).

En este contexto, la realidad no se vuelve más difícil debido a las circunstancias normales de la actividad de los individuos. No se trata de que las acciones de uno afecten definitivamente la vida de otro ser humano, negando la posibilidad de altos estados de recompensa de ese ser humano, lo cual sería contrario a la autoestima y posiblemente a otros valores, como la descendencia y la protección hacia ella. En cambio, se ha atacado directamente la posibilidad de utilizar espacios y objetos para los propios fines, generando un conflicto entre adultos con metas específicas y la capacidad de alcanzar altos estados de recompensa de manera independiente.

Este escenario destaca la importancia de considerar la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa. Aunque las acciones de una persona puedan momentáneamente afectar la realidad de otra, negar o no llevar a cabo la actividad de uno dejaría a los demás en una situación peor en cuanto a los máximos estados de recompensa.

Cuando se intenta poner fin a la vida de un feto o un bebé, se estaría atentando contra la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa para el propio ser en desarrollo. Sin embargo, la situación difiere en caso de que, por la fuerza, se implante un embrión en una persona. En este caso, la persona no intentó eliminar la vida de ese embrión, y su propia vida, acciones y el desarrollo diario de su autoestima y felicidad son independientes de la existencia del embrión. No existe una relación de dependencia, como sí ocurre en la situación donde el feto ya está en gestación.

La madre no ha generado conflicto alguno; al contrario, se inicia un conflicto en su contra si se le implanta un embrión por la fuerza. En este escenario, se produce una agresión contra los derechos de la madre (su propiedad), y si se perpetúa de manera generalizada, conduciría a un estado de incertidumbre en el cual la vida de uno podría ser gravemente afectada en cualquier momento por la acción legitimada de otras personas. Este escenario representaría un caso donde la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa de la mujer se ve afectada por

un Estado que busca garantizar dicha posibilidad para el feto.

Este podría ser un argumento válido equivalente al por qué en el caso de una violación el aborto podría estar permitido legalmente, pues existe un cambio de condición forzosa para la mujer cuyos estados de recompensa y la posibilidad de estos, se ven afectados.

Ante una situación contradictoria donde la función del Estado es garantizar la posibilidad de altos estados de recompensa y máximos estados de recompensa, es fundamental basar la actuación estatal en el criterio máximo de los altos estados de recompensa, impulsado por la recompensa y la máxima posibilidad de los mismos. En este contexto, se plantea la cuestión de cómo actuar en situaciones donde existe un conflicto entre la gestación voluntaria de un embrión por parte de una madre deseosa y la implantación forzada que establece un conflicto.

Considerando el criterio de los altos estados de recompensa, el escenario preferible sería aquel en el cual el embrión es gestado por una madre que lo acepta voluntariamente y lo desea. En contraposición, si el embrión es implantado por la fuerza, generando conflicto y negando la posibilidad de máximos estados de recompensa a la mujer, la acción preferible sería no garantizar la posibilidad de los mismos para el embrión.

En un ejemplo teóricamente posible donde mi existencia depende de la agresión a otro y del sufrimiento de otro, considerar que la no existencia podría ser preferible es una opción acorde a los altos estados de recompensa. La capacidad de tomar decisiones en situaciones extremas, como la no-gestación en un embarazo de implantación forzada, debería ser respetada como una elección acorde a los altos estados de recompensa. Es injusto responsabilizar a las mujeres por el estado del embrión, ya que su vida y acciones han sido independientes. Defender la libertad de las mujeres para decidir y trabajar hacia alternativas que permitan la aceptación voluntaria de embriones es un enfoque que debería ser respaldado.

No obstante, no me opongo a las técnicas de fertilización asistida, que involucran el cultivo de embriones, susceptibles de ser descartados si resultan inviables para el embarazo. La alternativa sería la prohibición de dichas técnicas, pero reflexionemos sobre el tema. Supongamos que nos colocamos

en la posición de dicho embrión. En tal situación, se nos ofrece la posibilidad de existir, aunque con la eventualidad de ser descartados; no obstante, se nos brinda esa oportunidad con sus implicaciones inherentes, entre ellas, la posibilidad de experimentar estados de recompensa elevados y los máximos posibles.

Si se nos niega directamente esa oportunidad, nuestra existencia no se genera en primer lugar debido a la prohibición, privándonos de la posibilidad de existir y de alcanzar estados de recompensa significativos. ¿No sería más favorable permitir de todas formas la generación artificial, incluso frente a la posibilidad de descarte? Parece inapropiado prohibir estas técnicas argumentando la defensa de las oportunidades de alcanzar estados de recompensa elevados y máximos para los embriones. La generación y posterior descarte de estos embriones no contradicen dicha defensa, ya que el mero hecho de generarlos concede esa posibilidad al embrión en cuestión.

¿Deberíamos negar la posibilidad de generar embriones que podrían continuar su existencia solo porque existe la posibilidad de que no lo hagan? Esto sería equivalente a negar a las personas la capacidad de tener hijos de manera convencional debido a la posibilidad de pérdida del embarazo y la falta de continuidad en la existencia del hijo. Además, no sería preciso considerar que la destrucción de un embrión afecta de alguna manera al destino de otro, ya que el destino de cada embrión es independiente del otro.

En este contexto, surge la interrogante respecto a la consideración de los animales. ¿No deberíamos, acaso, abogar por la preservación de sus estados de recompensa? Aunque evitemos conflictos con los animales, surge la cuestión de si sus manifestaciones de recompensa deberían ser objeto de protección por parte del Estado. El criterio de defender la posibilidad de experimentar altos estados de recompensa se aplica a los seres humanos, dado que somos los únicos capaces de manifestar dichos estados.

La noción de altos estados de recompensa, como la autoestima-felicidad, se fundamenta en la percepción de un continuo, el manejo del tiempo, la capacidad de abstracción de ideas y conceptos, y, sobre todo, la autoconciencia. Estas facultades son cruciales para la manifestación de tales estados y no son factibles en animales carentes de estas capacidades. Así, la aplicación de este criterio se limita a los seres humanos, ya que la

autoconciencia y las capacidades cognitivas mencionadas son requisitos fundamentales para la experiencia de dichos estados de recompensa.

Más allá de la conciencia en sí, la autoconciencia emerge como un elemento de suma relevancia en este contexto, especialmente en su relación con la posibilidad de experimentar altos estados de recompensa. La autoconciencia se encuentra intrínsecamente ligada a estos estados, ya que implica la capacidad de establecer conexiones temporales y conceptuales entre experiencias pasadas y futuras. A diferencia de los animales, cuyos estados de recompensa son más limitados en el tiempo y se relacionan con satisfacciones momentáneas de necesidades específicas, los seres humanos desarrollamos un continuo en nuestra experiencia, lo que amplía y complejiza la naturaleza de nuestras recompensas.

La crianza y utilización de animales para la alimentación no implica negar la máxima recompensa que pueden experimentar, ya que, aunque los animales puedan anticipar futuros estados de recompensa, estos no difieren significativamente de los ya experimentados. La carencia de autoconciencia limita la capacidad de los animales para establecer conexiones temporales y desarrollar un continuo en su experiencia, haciendo que cada estado de recompensa sea independiente de los demás.

En el ámbito ético de la investigación con animales, es posible garantizar que experimenten sus posibilidades de recompensa, obteniendo así beneficios de dicha investigación. Sin embargo, esta afirmación puede no aplicarse a animales con capacidades cognitivas equiparables a las humanas, lo que plantea la necesidad de una investigación más profunda al respecto.

Considerando el trato actual hacia los animales, la opción de reducir el consumo de carne o abstenerse de él podría ser beneficiosa, no como imposición, sino como una iniciativa personal. Esta elección se fundamenta en el deseo general de evitar causar sufrimiento a los animales y en la empatía que sentimos hacia ellos. La contraparte, que implica ignorar estos aspectos, no solo genera sufrimiento en los animales, sino también repercusiones en nuestro propio bienestar emocional.

Retornando a la consideración anterior, es imperativo abordar la cuestión de la posibilidad de experimentar altos estados de recompensa, la cual se

mantiene constante independientemente de la etapa de desarrollo de la persona, como se mencionó anteriormente. Aunque a veces se emplea el argumento de la dependencia del feto con respecto a la madre, es crucial tener en cuenta que esta dependencia persiste una vez que el bebé nace. A pesar de que es cierto que el feto depende exclusivamente de una única persona y que el bebé, tras el parto, no necesariamente depende exclusivamente de una única persona, sigue siendo dependiente de alguien. En el caso de que nadie esté dispuesto a asumir la responsabilidad del bebé, ¿no tendría, por esta razón, derechos que merecen consideración y protección legal del Estado?

Esta pregunta es análoga a la indagación sobre si un feto tiene derechos antes de nacer, especialmente en el contexto de estar bajo la consideración y protección de la ley y el Estado. Aunque la persona va adquiriendo autonomía con el tiempo, existe un período posterior al nacimiento en el cual es necesaria la atención y cuidado de otro ser humano para asegurar la supervivencia. En esencia, en lo que respecta a todas las facetas contempladas en la función de defensa de un ser humano, un bebé no difiere sustancialmente de un embrión o un feto. Sin embargo, en los debates, la posibilidad de vida de un feto se descarta rápidamente mientras que la de un bebé no se cuestiona de la misma manera. Este argumento constituye una consideración significativa en contra del aborto en sí.

Cuando se aborda la noción de elección en el contexto del aborto, es esencial precisar este concepto. Existe, efectivamente, la posibilidad de elegir abortar; sin embargo, el meollo de la cuestión radica en permitir que dicho acto se lleve a cabo sin oposición. La argumentación que busca legitimar este acto en virtud de evitar la imposición de una ética o criterio particular, argumentando que algunas personas lo consideran incorrecto mientras que otras no, pasa por alto el hecho de que el Estado se fundamenta en una ética. En consecuencia, todos los individuos bajo su jurisdicción están sujetos a la misma ética.

Es inevitable reconocer que existe un criterio a partir del cual se organiza la función del Estado y se justifica su existencia. La cuestión crucial reside en identificar el criterio más idóneo para tal propósito, ya que el Estado, por su propia naturaleza, opera bajo un marco ético que establece normas y valores compartidos por la sociedad que gobierna.

Indudablemente, existe un criterio superior que puede establecer objetivamente las posibilidades de las personas y determinar qué implica una mayor recompensa. Aunque cada individuo sea único, compartimos una naturaleza esencial. Como se indicó anteriormente, los altos estados de recompensa y los máximos estados de recompensa representan este criterio superior, refiriéndose a una naturaleza compartida. Permitir que las personas sigan sus deseos sin imponer conflictos está en consonancia con este criterio y surge de él. Incluso las personas más partidarias de la libertad a menudo descuidan este aspecto en el debate sobre el aborto al aferrarse a la idea de no imponer criterios ni establecer conflictos éticos. Se olvida el hecho de que existe un criterio subyacente y, a veces, se acepta automáticamente que la no imposición de criterios es intrínsecamente buena.

Es crucial reconocer que las personas deben tener la libertad de actuar sin conflictos, lo cual se alinea con el criterio de los altos estados de recompensa. Sin embargo, esto no implica que al no legitimar el aborto estemos equiparando nuestro actuar con la imposición de criterios o la creación de conflictos, como podría argumentarse. La defensa de la posibilidad de altos estados de recompensa, en este caso, requiere un análisis más profundo, ya que se trata de proteger la vida de un tercero, en este caso, un feto.

Consideremos el papel del Estado, que, como se mencionó anteriormente, interviene para defender la posibilidad de altos estados de recompensa de los menores cuando sus padres amenazan sus vidas. En circunstancias similares, raramente sugeriríamos que debemos permitir que las personas roben simplemente porque hay quienes no consideran que el robo sea moralmente incorrecto. La ética subyacente en la legislación no se basa simplemente en las preferencias individuales, sino en principios más fundamentales.

Si bien es válido argumentar sobre si un feto merece o no consideración y derechos, la naturaleza del hecho no está determinada por las opiniones subjetivas de las personas. Es imperativo abordar el debate desde una perspectiva que busque objetividad y establecer hechos fundamentados en criterios claros y compartidos, en lugar de basarse únicamente en opiniones personales.

Enfatizo la perspectiva concerniente a la eventualidad de alcanzar estados

de recompensa elevados. Se han formulado teorías respecto a la personalidad del feto o la adquisición de derechos (empleando el término en el sentido previamente indicado) vinculados al desarrollo del sistema nervioso o a ciertos hitos en su progresión. Sin embargo, para nuestra deliberación, prescindiremos de tales consideraciones y asumiremos que cuando el Estado salvaguarda a un individuo ante posibles conflictos, su cometido no radica necesariamente en la protección de la capacidad de pensamiento, razonamiento, conciencia, sensación, o la manifestación de estados de recompensa intensos en un momento específico. Puede acontecer que un individuo no manifieste tales estados en un instante dado, pero las circunstancias pueden cambiar, propiciando su eventual expresión. La necesidad de defensa no se limita a la manifestación actual de estados de recompensa elevados.

Un sujeto no está obligado a exhibir constantemente estados de recompensa intensos para que se salvaguarde la posibilidad de experimentarlos. Asimismo, un individuo puede encontrarse en estado de coma en un momento dado, pero recobrar la conciencia en días subsiguientes; en tales circunstancias, su vida debe ser protegida contra cualquier amenaza. Es plausible también que un sujeto aún no razone hasta cierto grado, no comprenda conceptos y abstracciones, o no hable en cierto periodo, pero con el desarrollo y la educación, estas condiciones pueden modificarse, como es común en los menores. Por lo tanto, lo que se protege primordialmente es la potencialidad de manifestar estas cualidades, las cuales, según nuestro conocimiento, se presentan en su conjunto únicamente en los seres humanos. En consecuencia, aunque ni un niño, ni un bebé, ni un feto manifiesten todas o algunas de estas características en el momento presente, debido a su naturaleza humana, poseen la capacidad de expresarlas, y es esta capacidad la que se defiende. Adoptando una postura coherente con este razonamiento, se infiere que el feto también debe ser considerado y protegida su potencialidad de experimentar estados de recompensa elevados.

No empleo el concepto de propiedad del cuerpo en mi argumento, ya que, como he expresado anteriormente, la capacidad de utilizar espacios y objetos para los propios fines abarca todas las acciones corporales orientadas hacia los objetivos individuales. De este modo, es más preciso hablar del uso de espacios y objetos para los propios fines. Incluso si se considera el

concepto de propiedad del propio cuerpo, surge la consideración de que el uso del cuerpo en el contexto de los altos estados de recompensa no puede conllevar daño a otros, a diferencia de la situación planteada en el caso del aborto.

El embarazo y la gestación constituyen facetas inherentes a la naturaleza humana, y el desarrollo individual se inicia desde la concepción en adelante. En este contexto, ¿por qué la terminación de la vida en una etapa particular de su desarrollo sería diferente a hacerlo en otras etapas? Cuando el Estado interviene para defender ante un conflicto, la toma de la vida del agresor puede justificarse si no hay otra opción viable. Sin embargo, eliminar la vida de manera innecesaria, cuando la vida de otra persona no está en peligro, contradice el criterio de los altos estados de recompensa y no concuerda con el trato que brindaríamos a otro individuo.

Tanto el individuo como el Estado deben procurar la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa siempre que sea posible, sin afectar de manera significativa la vida de uno mismo. Sería inapropiado que la policía, por ejemplo, acabara con la vida de un ladrón desarmado que no representa una amenaza inminente para nadie. Lo mismo se aplica a alguien que inicia un conflicto sin percatarse de ello. Incluso en situaciones donde el conflicto es la única opción aparente, el Estado no debería infligir daño de manera desproporcionada, siempre y cuando no se vea comprometida la posibilidad de alcanzar los máximos estados de recompensa.

El propósito del Estado es asegurar la posibilidad de altos estados de recompensa y maximizar dicha posibilidad en situaciones conflictivas. Aunque prevalezca la consideración por el lado de la persona agredida en un conflicto, ello no excluye la responsabilidad de velar por la posibilidad de altos estados de recompensa del agresor. El Estado debe buscar alcanzar una situación óptima, priorizando la restauración del contexto normal para la persona agredida y garantizando la posibilidad de la máxima recompensa posible para el agresor, incluso si este último representa una amenaza para otros y debe ser encarcelado.

Existe una tendencia notable entre los fervientes defensores de la legitimidad del aborto, la cual consiste en minimizar o menospreciar la vida en gestación al considerarla algo no muy diferente de un grupo de células

presentes en nuestro cuerpo, prescindibles y comparables a un parásito. Se le atribuye a esta vida una carencia de humanidad, una insignificancia que no merece consideración. Esta perspectiva, en mi opinión, más que reflejar una apreciación genuina, parece ser un intento forzado de desvincularse de una realidad que, de todas maneras, se manifiesta de manera constante, con el propósito de respaldar de manera más convincente su postura. La realidad, sin embargo, sugiere que, en general, no tratamos a esa vida en términos despectivos, especialmente las mujeres embarazadas, tanto las que desean tener al hijo como las que no. Esto podría indicar que, para las personas, la vida en gestación tiene un valor intrínseco, lo cual forma parte de nuestra naturaleza. Es notorio que no nos referimos a esa vida como un "parásito", término que conlleva una connotación negativa. En su lugar, argumentamos que no es responsabilidad de esa vida encontrarse en la situación actual. Las personas que optan por el aborto experimentan sufrimiento, lo cual refleja que no se trata de un acto indiferente. ¿No sería la indiferencia y la ausencia de sufrimiento la reacción normal si lo que se aborta fuese simplemente un grupo de células o un parásito?

No obstante, como he señalado anteriormente, no afirmo que el aborto carezca de legitimidad en todas las circunstancias. Si el embarazo afecta significativamente la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa para la madre, entonces el aborto se presenta como una opción razonable. Del mismo modo, si la vida en gestación presenta alteraciones genéticas o malformaciones que comprometen su posibilidad de experimentar altos estados de recompensa, la opción del aborto debería ser considerada y permitida.

Retomando de manera global el tema de situaciones o casos límite, consideremos otro escenario extenuante: un individuo que pierde su capacidad para juzgar como lo haría normalmente, incapaz de concebir claramente fines, con una disminución en su capacidad de pensamiento y, por ende, de alcanzar altos estados de recompensa. En esta instancia, hacemos una excepción, ya que la existencia de conflictos con un sujeto en tal condición se vuelve problemática; el individuo no presenta fines claramente establecidos, integrados en su pensamiento con otras facetas de su vida u otros objetivos, alimentados por el uso de un juicio normal, a pesar de las posibles equivocaciones comunes en las personas. En este contexto, impedirle a dicho

individuo causarse daño no sería incorrecto, según el criterio de los altos estados de recompensa.

O consideremos el caso de alguien que, de manera deliberada, desea poner fin a su vida, sin estar bajo los efectos de un pensamiento alterado o disminuido, como podría ocurrir en una depresión mayor. Si esta persona intenta hacerlo en presencia de otros, no habría contradicción con el criterio de los altos estados de recompensa al intentar impedirle. La voluntad de la persona merecerá respeto en la medida en que se exprese de manera apropiada, en un estado adecuado y en un contexto particular, ya sea en compañía de las personas deseadas o en solitario, según sus preferencias. Además del estado apropiado, es crucial considerar el momento y el lugar adecuados en relación con otros, respetando la posibilidad de altos estados de recompensa para todas las personas involucradas. Si bien podemos respetar la voluntad de otros, también debemos defender nuestra integridad y salud cuando sea necesario, como puede ser el caso cuando no hemos acordado compartir un espacio para presenciar una acción de impacto significativo, como el suicidio.

En situaciones donde alguien busca llevar a cabo una acción perjudicial para sí mismo en un entorno no poseído por la persona en cuestión, podemos recurrir a la persuasión. Si esta no disuade a la persona, podríamos entonces impedir que actúe, sin negar la posibilidad de altos estados de recompensa, ya que estaríamos tomando partido por la defensa del propietario, asumiendo que este último no desea que dicha acción se lleve a cabo en su propiedad. Este planteamiento podría extenderse a situaciones similares donde consideramos que una acción es perjudicial para una persona, incluso si se niega la posibilidad de utilizar espacios y objetos para fines personales.

El inconveniente subyacente en este planteamiento ya ha sido previamente abordado, ya que no se alinea con el criterio de los altos estados de recompensa. No concuerda con la autonomía de individuos que persiguen activamente los altos estados de recompensa y su cultivo como criterios de acción. Tales acciones resultan contrarias a la autoestima, como mencioné anteriormente. Resaltaré nuevamente que no se respetaría la posibilidad del otro de cultivar tales estados si se obligara a la persona a realizar acciones positivas para su vida y se le impidiera llevar a cabo acciones perjudiciales,

incluso si estas no entrañan conflicto con otros ni afectan la posibilidad de recompensa de terceros. En este escenario, se desvirtúa el concepto de autoestima y felicidad, ya que se elimina la iniciativa, el desarrollo de la capacidad individual y la habilidad para distinguir lo positivo de lo perjudicial. En lugar de apelar a la capacidad de la persona para tomar decisiones conscientes, se la trata como un ser indefenso, incapaz de tomar responsabilidad sobre su vida y orientarla hacia objetivos beneficiosos.

Aparece un problema recurrente en la idea de un "consejo de sabios" o "tribunal de los justos y excelentes" que dictamine sobre la legitimidad de impedir a otros realizar acciones consideradas perjudiciales para sí mismos. Si institucionalizamos esta forma de actuar mediante el Estado, aquellos que se consideran poseedores de cierta autoridad moral, erudición y sabiduría en la materia, y que presumiblemente comparten las mismas ideas que un ciudadano virtuoso y responsable, podrían equivocarse, como cualquier individuo. Esto habilita la posibilidad contraria: negar algo que sería beneficioso y positivo para las personas. Tal situación contradice la posibilidad de alcanzar altos estados de recompensa. No existe un grupo o institución superior que garantice la infalibilidad en la toma de decisiones, lo cual añade una capa adicional de complejidad y riesgo a esta propuesta.

Además de los casos mencionados, hay otros que podrían considerarse excepciones dignas de análisis específico. Propongo explorar la noción de una transición gradual hacia la independencia, especialmente en áreas como la educación y la salud. La idea es que las personas asuman gradualmente la responsabilidad de estos aspectos por sí mismas. Esta perspectiva implica que las personas no dependan de otros, en el sentido de un sistema público, para proveerse de estas necesidades. Si las personas logran encargarse de la educación por cuenta propia, prescindiendo de la intervención estatal, se logra una situación más favorable, marcada por la independencia, mayor solvencia y recursos ampliados para afrontar desafíos.

Es válido destacar que la educación privada a menudo es objeto de críticas, a pesar de que en esencia implica una mayor solvencia, independencia y un aumento en la autoestima. No obstante, un cambio abrupto hacia este modelo podría resultar contraproducente, considerando que nos encontramos en un sistema donde la dependencia entre las personas se ha

arraigado, ya sea por elección o no. Es crucial reconocer que salir abruptamente de esta situación puede ser difícil. En este contexto, abogamos por una transición gradual, contribuyendo de manera progresiva a mejorar la situación general, con el cultivo de los altos estados de recompensa como criterio motivacional. Actualmente, se tiende a considerar que tener servicios básicos cubiertos socialmente es suficiente y representa un avance, pero esto no debería ser el objetivo final. El logro real reside en que las personas puedan gestionar estas necesidades por sí mismas, y esta es la meta hacia la cual debemos orientarnos en el futuro.

En consecuencia, propongo una transición hacia una disminución temporal de la intervención estatal, ya que una transición abrupta podría provocar el efecto opuesto. Sin embargo, no podemos eludir ni dejar de abordar las injusticias que requieren una respuesta inmediata de nuestra parte. Por lo tanto, abogo por actuar dentro del sistema, buscando cambiarlo gradualmente, siempre y cuando la alternativa implique renunciar a futuros niveles elevados de recompensa. Nos encontramos actualmente en una situación límite, donde no podemos actuar conforme a los niveles absolutos de recompensa debido a interacciones coercitivas difíciles de eludir. No obstante, abstenernos de actuar dentro de este contexto resultaría en la negación de futuros niveles elevados de recompensa, tanto para nosotros como para otros. En esta coyuntura, la opción es actuar en pos de la máxima recompensa posible, y considero que podemos lograrlo generando una transición hacia una situación que respete la posibilidad de alcanzar niveles elevados de recompensa. En caso de que la alternativa, es decir, abstenernos de actuar dentro de ese contexto de coerción, conduzca a la obtención de la mayor recompensa, dada la naturaleza del conflicto en cuestión, entonces deberíamos optar por esa vía.

No obstante, no debemos descartar por completo la importancia de un sector público, que podría desempeñar un papel, incluso bajo la premisa de buscar niveles elevados de recompensa, en proyectos de índole pública. No debería existir contradicción entre esto y la defensa ante conflictos. Además, hay otras responsabilidades que el Estado podría asumir o involucrarse, considerando proyectos donde los riesgos o costos son prohibitivamente altos para incentivar la participación privada, pero que son de suma importancia para el desarrollo. Ejemplos de esto podrían ser la construcción de autopistas

interestatales en ciertos países o proyectos de exploración espacial. A pesar de esta afirmación, deberíamos someter esto también a un proceso de deliberación, ya que actualmente observamos que entidades o grupos privados no muestran reticencia a embarcarse en emprendimientos riesgosos y a asumir pérdidas de capital. Incluso existe un sentido de aventura y un placer exclusivo en probar algo nuevo, a pesar de los posibles costos materiales.

En el marco del involucramiento estatal, el sistema tributario debería adaptarse, considerando la razón principal basada en la noción de defensa, especialmente después de haber explorado el conflicto y la defensa, y teniendo en cuenta las otras responsabilidades del Estado. Sería pertinente cambiar hacia un sistema en el que el pago de impuestos sea voluntario pero necesario, en el sentido de que exista un incentivo para contribuir voluntariamente, especialmente en el caso de la protección del Estado ante conflictos. Además, se podría permitir a aquellos que lo deseen contribuir financieramente a proyectos específicos por razones personales o convicciones. Podrían implementarse mecanismos para que el Estado obtenga fondos a través de la prestación de servicios esenciales, donde aunque no todos opten por pagarlos, exista un grupo dispuesto a hacerlo cuando sea necesario. En una sociedad avanzada, los sectores más acomodados podrían contribuir constantemente a estos servicios. Es crucial señalar que esto no implica la centralización de fondos, ya que podrían distribuirse de acuerdo con la estructura del sistema diseñado.

Adicionalmente, se podría introducir un sistema de pago voluntario para iniciativas adicionales, aparte de las funciones esenciales. El objetivo sería fomentar la voluntariedad y reducir la imposición. A medida que evolucionemos hacia este paradigma, es probable que los costos de dichos proyectos disminuyan, lo que disminuiría la dependencia del Estado como principal agente en estas áreas. Cabe destacar que, bajo este nuevo enfoque, las contribuciones al Estado serían considerablemente menores que las actuales, considerando la ineficiencia inherente a la estructura existente. Al eliminar el conflicto del Estado y basar la obtención de fondos en el uso efectivo de servicios específicos, se esperaría un gasto más eficiente y menos oportunidades de abusos por parte del Estado.

En este contexto, es relevante agregar que cuando el Estado impone la

confiscación de propiedad, se priva a la persona de disfrutar plenamente de los frutos de su trabajo. Esta situación, junto con el menoscabo a la independencia, afecta negativamente los máximos estados de recompensa. La incapacidad de disfrutar completamente de los resultados del esfuerzo personal genera una sensación negativa, limita el control e independencia en diversos aspectos de la vida y, en última instancia, introduce conflictos con múltiples repercusiones. En consecuencia, impacta la combinación de aspectos que he denominado autoestima-felicidad.

Si el objetivo es maximizar el tiempo libre, permitiendo a las personas dedicarse a actividades que les satisfacen sin estar constreñidas por la necesidad de cubrir lo mínimo esencial para subsistir, surge un dilema en relación con la transferencia de parte del trabajo generado por uno mismo hacia otros. La cuestión radica en la validez de este objetivo para cada individuo, ya que se argumenta a menudo que no se requiere tanto dinero para subsistir o ser feliz. Esto justificaría, según algunos, la imposición de impuestos para transferir recursos a otras personas, bajo la premisa de que se priva a una persona de tiempo libre adicional que podría emplear en actividades agradables, compartir con familiares y amigos, entre otros placeres. Sin embargo, esto contradice el principio de permitir a cada individuo buscar su propia felicidad, como se plantea en el argumento.

Si una persona trabaja ocho horas, de las cuales cuatro se destinan a financiar el tiempo libre de otros, surge la pregunta de por qué no simplemente trabajar cuatro horas y disfrutar de cuatro horas de tiempo libre. Este objetivo debería ser aplicable a todos. La reconciliación de estos aspectos presenta un desafío evidente. La renta básica universal, que busca abordar este objetivo, resulta atractiva al ofrecer una recompensa sustancial, especialmente a corto plazo, dado que su implementación podría ser relativamente rápida. No obstante, se plantea el problema de su financiación mediante impuestos sobre la renta de personas empleadas. Si se reduce el trabajo que financia este sistema, la viabilidad de la renta básica universal se ve comprometida. Además, como mencioné inicialmente, estas políticas introducen una dinámica de agresión en las relaciones humanas, lo cual no es congruente con la promoción de la autoestima.

Existen otras alternativas seguras y eficaces para lograr este objetivo, que

no requieren la imposición de cargas sobre ciertos individuos. Explorar y desarrollar tales enfoques puede ofrecer soluciones más equitativas y respetuosas de la autonomía individual, evitando así la introducción de conflictos y preservando la autoestima en las interacciones sociales.

No me identifico con la idea de acumular riquezas y ostentar para demostrar un estatus falso y negativo. Reconozco que los más acaudalados no necesitan toda la riqueza que poseen para experimentar la felicidad. Sin embargo, la introducción de la agresión y la coerción para apropiarnos de esos recursos va en contra del principio de autoestima que debería guiar nuestras acciones desde la perspectiva moral adoptada con el propósito de alcanzar niveles elevados de recompensa. Es importante destacar que, en la actualidad, la gran riqueza se está utilizando para beneficiar a las personas a través de inversiones y donaciones, generando productos y servicios que impactan positivamente a la sociedad. Abundan los ejemplos de esta contribución para el bien de la comunidad.

Aunque el objetivo principal de este trabajo no es profundizar en cómo alcanzar la meta de disponer de más tiempo libre, cabe señalar que estamos progresando en esa dirección. En mi opinión, el problema radica en las barreras existentes, como la mentalidad arraigada, especialmente en relación con el estatus material. A menudo, trabajamos más para producir y adquirir productos de estatus costosos que requieren un esfuerzo adicional para obtenerlos, pero que no contribuyen significativamente a nuestra felicidad. Otra dificultad que enfrentamos es la expansión monetaria, que elimina los beneficios de aumentar la producción, ya que provoca un aumento en los precios en lugar de una disminución, manteniendo la necesidad de trabajar el mismo tiempo. Estos obstáculos, en mi perspectiva, son los que obstaculizan el progreso hacia un estilo de vida con más tiempo libre y un enfoque en la verdadera fuente de satisfacción personal.

En este contexto ético y moral, considero que la prioridad reside en buscar el estado personal de mayor recompensa a largo plazo, centrado en la autoestima y la propia felicidad. Este objetivo se logra utilizando la capacidad asociativa propia, guiada por la razón, para identificar aquellas cosas en la realidad que orientan hacia dichos fines y actuando en consecuencia para perseguirlos en la vida individual.

Surge un problema cuando se impone una acción hacia otro basada en los propios fines y criterios, prevaleciendo sobre la posibilidad del otro de utilizar objetos y espacios para sus propios fines. En aras de garantizar altos estados de recompensa, es esencial evitar iniciar conflictos, salvo en situaciones excepcionales previamente establecidas, y defenderse ante la imposición de un conflicto, a menos que la defensa implique riesgos inaceptables, como poner en peligro la vida propia o de otros, dependiendo de la situación.

La promulgación de la defensa por parte de un Estado adquiere gran importancia en este contexto. Destaco la noción de los altos estados de recompensa como fin, y la asociación de cosas como medio, que incluye asociaciones de ideas, percepciones y emociones. Es crucial comprender este punto, incluso cuando alguien sugiere seguir los instintos en lugar de pensar demasiado. Incluso en esa elección, la persona ha realizado un razonamiento y asociado diversas ideas, lo que orienta su acción, y en el fondo, hay una recompensa asociada a ello que motiva su comportamiento.

El pensamiento, a través de la ciencia, la observación, la reflexión y la búsqueda de evidencia, se utiliza para determinar qué cosas son positivas para nosotros y cuál es la mejor acción en diversas situaciones. Es esencial reflexionar sobre nuestras acciones, aunque no implica pensar en cada detalle todo el tiempo. A veces, reflexionar demasiado puede llevar a rumiaciones incesantes y resultar perjudicial. No obstante, en ocasiones, es fundamental pensar sobre nuestras acciones, especialmente cuando actuamos bajo ideas falsas que nos perjudican. El uso correcto y noble del pensamiento y la asociación de ideas radica en discernir cuándo es apropiado y beneficioso reflexionar sobre nuestras acciones y cuándo es preferible confiar en instintos bien fundamentados.

La noción de seguir nuestra intuición a menudo se presenta como un consejo sabio, pero es esencial examinar más de cerca qué implica exactamente este concepto. La intuición se refiere a la capacidad de percibir, sentir recompensa por algo o tener conciencia de algo, a veces sin comprender completamente por qué. Se manifiesta como una sensación, una corazonada o una impresión subjetiva de que algo es cierto o debería ser de cierta manera.

Sin embargo, confiar ciegamente en la intuición plantea desafíos significativos. La intuición opera en ausencia de información con la que

podamos trabajar de manera consciente. A veces, parece que "intuimos" algo, pero esto no garantiza que nuestra percepción sea precisa o que represente una aproximación útil al problema que enfrentamos y su solución. Esto se debe a que nuestro cerebro no almacena necesariamente información sobre todos los temas, y la intuición puede basarse en experiencias pasadas o patrones que no somos conscientes de manera explícita.

Decir que debemos seguir nuestra intuición implica, en cierto sentido, cerrar los ojos y actuar en función de la primera impresión que se nos ocurre. Sin embargo, esta primera impresión puede ser arbitraria o estar sesgada por factores subjetivos. La realidad es que, en lugar de confiar exclusivamente en la intuición, es más prudente reconocer su presencia pero también buscar activamente información, observar, percibir y educarnos sobre el tema en cuestión.

A veces, la información necesaria para tomar decisiones informadas está presente en nuestra atención, aunque de manera sutil, y podemos pasar por alto este hecho al atribuir nuestras elecciones a la intuición. La confianza en la intuición no debe descartar la importancia de la búsqueda activa de datos y la evaluación consciente de la información disponible para tomar decisiones fundamentadas y evitar caer en la arbitrariedad o en juicios sesgados.

No es siempre imperativo adentrarse profundamente en la reflexión sobre un problema, en el sentido de generar construcciones conceptuales complejas acerca de sus motivos y soluciones. En ocasiones, la respuesta se presenta de manera simple, aunque su aprehensión pueda eludirnos. La capacidad de reconocer esta simplicidad y de adoptar perspectivas alternativas para alcanzar la solución puede ser más provechosa en determinados contextos que la elaboración de argumentos intrincados carentes de una apreciación auténtica del obstáculo en cuestión.

Asimismo, en muchos casos, es posible carecer de la solución, pero poseer la conciencia de que se requiere información adicional. Este conocimiento confiere empoderamiento, aunque no todos logren percibir esta necesidad. Esta falta de comprensión reduce la autonomía de las personas, incluso cuando dependen de la opinión y el conocimiento de otros en este nivel. Aquellos capaces de identificar esta necesidad saben cómo proceder y cuál es el siguiente paso, lo cual les otorga una mayor independencia en

comparación con aquellos que se estancan y admiten no saber qué hacer, dependiendo así de alguien que no solo les brinda información, sino que también les indica cómo proceder, instruyéndolos a pensar y razonar a partir de dicha información.

La dicotomía planteada entre seguir las emociones o la razón, ante la cuestión de optar por una u otra, ha sido cuestionada por algunos, sugiriendo que tal dualidad no existe. No obstante, independientemente de esta perspectiva, la respuesta sigue siendo, intrínsecamente, un proceso de razonamiento que se refiere a las asociaciones que la persona ha establecido. En este sentido, la colocación de la asociación en un plano primordial es inevitable, ya sea que el individuo lo desee o no.

La interrogante se erige como una formulación intelectual, y nuestras acciones subsiguientes se hallan intrínsecamente vinculadas a la resolución resultante de nuestro proceso de razonamiento. La solución planteada podría postular que las emociones y afectos deben constituir elementos sustantivos dentro del corpus informativo que guía nuestras decisiones y conductas. Es imperativo dirigir nuestra atención hacia este aspecto; sin embargo, si se identifica un motivo preeminente que fundamenta nuestra actuación última, este reside en la obtención de recompensas. En el trasfondo de la elección entre diferentes opciones que nos otorgan gratificaciones, se erige como deseable la manifestación de perspicacia.

Quinta parte

Retomando los planteamientos iniciales y los subsiguientes, mi objetivo al abordar la cuestión de Dios, bajo ciertos criterios, se centra en afirmar que la existencia o realidad, tal como la he delineado en la primera parte, constituye el fundamento primario. Estos planteamientos conllevan

implicaciones específicas: la realidad se presenta como el límite, mientras que la existencia, en términos causales, carece de causa propia. En este contexto, no existen causas para la existencia en sí misma, pero, simultáneamente, se evidencia una causalidad para todo lo que emerge de la forma de la existencia, su estructura primordial, actuando como causas a nivel estructural, originadas en el límite y su forma.

Para que podamos existir, la causalidad debe manifestarse. Dado que la realidad no es causal en sí misma, se desprende la ausencia de sentido o propósito en las cosas en última instancia. Todo, en última instancia, surge de algo que es, donde comienza la causalidad, siendo no causada. Bajo esta perspectiva, las cosas carecen de sentido. La causalidad para nosotros implica la falta de auto-determinismo, entendido como efectos sin causas. Cualquier forma de auto-determinismo en este sentido implicaría que lo que surge de ello es arbitrario y carece de propósito real.

Así, afirmo que la existencia de una entidad como Dios no posee la relevancia fundamental que se le ha atribuido al universo, independientemente de si su existencia es el caso. En este sentido, cualquier Dios, de existir, no puede conferir sentido o propósito a un nivel fundamental.

Como he expuesto, es posible abordar dos aspectos de la naturaleza de Dios: el material e inmaterial. En cuanto a lo inmaterial, que se considera como un Dios más allá de la realidad, afirmo que no existe. En el caso de un Dios confinado a la realidad, puede ser causado o no. Si no lo es, entonces todo lo que emana de él carece de sentido, ya que Dios mismo carece de sentido. Si es causado, entonces nada depende de Dios. Si el orden y propósito que Dios podría conferir dependen de un mecanismo que genera la intención de establecer orden, entonces todo depende de la causa de esa intención, no de Dios en sí. Si la intención es no causada, se vuelve arbitraria en el sentido de no estar determinada por Dios como propósito, y en este punto, cuestiono la posibilidad de cualquier orden que pudiera originarse, aunque, de todas formas, carecería de sentido.

Retomando los planteamientos iniciales de esta obra, respecto a Dios como entidad inteligente, omnipresente y omnisciente, se sostiene que no puede trascender la existencia, ya que para ser considerado como tal, debe existir. Sin embargo, se plantea que Dios surge de la forma de la existencia,

siempre y cuando no se equipare a la forma misma de la existencia. En este contexto, aunque pueda ser la razón inicial de nuestro universo, no lo es en última instancia; más bien, lo es la forma intrínseca de la existencia en sí misma, que, de ser esa forma, no puede ser determinada.

En el caso de concebir a Dios como la forma de la existencia, se podría argumentar que esta entidad puede determinar, a un nivel fundamental, las características del mundo. No obstante, esto no es factible, ya que dicha entidad no puede trascenderse a sí misma y determinar su propia forma. En consecuencia, su accionar sería simplemente una manifestación de la existencia en sí misma, sin una causa que dé origen a un accionar específico. En este contexto, la capacidad de otorgar una forma particular a la existencia, que resultaría en un determinado accionar, carecería de una causa, dado que la entidad no la poseería.

Asimismo, como se mencionaba en la primera parte, Dios concebido como un accionar no puede ser la razón última de la existencia de las cosas. Por otro lado, en el contexto de Dios como forma, no cabe hablar de él según el criterio establecido, ya que no habría intención, inteligencia, conciencia u otros atributos similares, dado que estos representarían un accionar, el cual no estaría presente en dicha entidad.

En relación con el último punto abordado, es pertinente recordar la referencia inicial a la propiedad de la realidad primordial. En este contexto, la forma de algo en su estado primordial se postula como inmodificable, al menos en lo que respecta a la materia. Al considerar cambios en la forma material, es esencial tener en cuenta las alteraciones en sus componentes, ya que sin tales cambios, la modificación en la forma sería inexistente. Sin embargo, lo primordial carece de componentes adicionales. Se argumenta que la forma de algo en su estado primordial es inmodificable, al menos en lo que respecta a la materia, ya que cualquier cambio implicaría alteraciones en sus componentes, los cuales no existen en lo primordial.

En cuanto al espacio, se plantea que posee la propiedad de curvarse, aunque se sugiere que el tejido del espacio podría no constituir una estructura única. Deberíamos considerar el espacio de manera distinta a la materia, ya que su forma de curvarse puede diferir de cómo se producen las modificaciones en la materia. La posibilidad de que el espacio se curve no

implica necesariamente que lo mismo sea lógico para la materia en su estado primordial. Se argumenta que materia y espacio son entidades fundamentalmente distintas, y, en consecuencia, resulta ilógica la modificación de una entidad primordial material.

Se plantean dos posibilidades: que el espacio no se curva verdaderamente y que exista otra explicación para las observaciones que sugieren lo contrario, o que el espacio no sea una entidad distintiva como la materia, sino, en parte, la extensión y separación de las cosas. Aun en el caso de cierta modificación, se sostiene que sigue siendo demasiado simple, e incluso imposible, para albergar inteligencia, conciencia o intención. En ausencia de modificaciones, que es la postura adoptada, se concluye que tales atributos serían definitivamente imposibles.

La cuestión central se divide en dos aspectos fundamentales. Por un lado, se argumenta que Dios no podría haber impulsado un accionar específico o haber dado origen a un mundo particular que no estuviera alineado con su propia naturaleza. Por otro lado, se sostiene que, tanto si consideramos a Dios como un accionar o como una forma primordial, no existe una razón última para la existencia de las cosas ni un propósito futuro que guíe su configuración.

Se subraya la existencia de un límite inherente a las cosas, el cual ni siquiera un Dios podría trascender. Este límite excluye la posibilidad de una razón o propósito último para la existencia de las cosas. En este marco, se plantean dos posibilidades respecto a la existencia de Dios: que tenga o no una causa. Si Dios tiene una causa, entonces no puede ser la razón fundamental del universo y de nosotros mismos. Si carece de una causa y es la forma primordial de la existencia, se enfrenta a las limitaciones previamente mencionadas.

En el caso de la forma primordial de la existencia, se argumenta que ni siquiera sería, en principio, una entidad consciente de sí misma, ya que la conciencia implica ser consciente de algo más allá de sí mismo. La estructura primordial de la existencia es un límite que no puede trascender para dar cuenta de algo o inferir su propia existencia. Incluso si existieran múltiples formas primordiales, se argumenta que sería irrelevante en relación con las consideraciones clásicas sobre Dios, ya que todo sería una manifestación de la

estructura primordial sin una intención fundamental. La inteligencia y la conciencia, en este contexto, parecen más asociadas a un accionar que a una forma primordial.

Se concluye que lo más relevante en el universo a un nivel fundamental no sería la existencia misma de Dios, sino las reglas de su existencia, es decir, la estructura de la realidad de la cual Dios no puede escapar, si es que existe. La causalidad se destaca como el aspecto más relevante en primer lugar.

Considerar la existencia de Dios como un hecho cierto implica una creencia desprovista de respaldo evidencial. No obstante, esto no implica que las personas deban abstenerse de creer en Dios. La posibilidad de la existencia de un Dios a nivel de accionar, por ejemplo, puede ser contemplada, aunque la razón para creer en ello es un tema independiente que no necesariamente contradice la falta de evidencia empírica.

La elección de no creer por falta de evidencia se plantea como un criterio que algunos sostienen en concordancia con la búsqueda de conocimiento verdadero, siempre que este refleje la realidad. Aunque creer sin evidencia puede inducir a ilusiones, es decir, a la convicción de que algo es cierto cuando en realidad no lo es, en la vida cotidiana, las personas suelen formar creencias sin evidencia directa, y estas creencias cumplen ciertos propósitos.

La necesidad de certeza en algunas circunstancias puede llevar a la falta de posposición del juicio hasta obtener suficiente evidencia. En tales casos, la búsqueda de pruebas materiales puede ser desestimada en favor de la creencia previa.

Aunque los deseos de comprender la naturaleza de las cosas son poderosos, se argumenta que si la verdad es la prioridad máxima, la fe no debería tener cabida. Creer sin evidencia podría tener sentido en función de ciertas causas subyacentes a esas creencias, que pueden ser objeto de análisis. Sin embargo, creer en algo simplemente porque no hay evidencia podría carecer de sentido si la búsqueda de la verdad es la motivación principal, a menos que la creencia en sí misma sea la causa.

La presentación de evidencia es considerada esencial en el respaldo de afirmaciones, especialmente cuando la existencia de evidencia es dudosa dada la afirmación en cuestión. Se sostiene que la ausencia de evidencia debería ser

reconocida en el contexto adecuado.

La hipótesis de que Dios actúa a través de las facultades humanas se cuestiona si estas tienen explicaciones naturales. Se argumenta que si existe una explicación natural para las facultades humanas, la hipótesis de la intervención divina carece de sentido, a menos que Dios haya determinado el mecanismo de constitución de dichas facultades.

El criterio de Dios, definido como benevolente, omnipotente, omnisciente y omnipresente, como causa del universo y la existencia humana, plantea desafíos respecto a la presencia de eventos considerados "malos" o "incorrectos". Se argumenta que si Dios puede evitar tales acontecimientos, su no intervención resulta en contradicciones con las asociaciones tradicionales de sus atributos.

La falta de entendimiento en la naturaleza del asunto lleva a acciones aparentemente contradictorias por parte de las personas, ya que si Dios determina todo, podría evitar los eventos que generan sufrimiento. Se plantea la idea de que conceptos como "lo bueno" o "lo malo" no existen inherentemente en la realidad y, por lo tanto, juzgar a Dios como benevolente o malévolo podría ser una construcción humana basada en la experiencia.

La noción de que Dios otorgó al hombre la facultad de ser libre se presenta como una explicación para eventos considerados "malos", como guerras y matanzas. Sin embargo, se cuestiona la idea de libertad absoluta, ya que esta puede variar según las circunstancias, y la posibilidad de que el hombre no sea completamente libre se plantea según el criterio de definición utilizado.

La imposibilidad de evitar ciertas catástrofes naturales y la existencia de enfermedades plantean interrogantes sobre la perfección de la naturaleza humana por parte de Dios. Se sugiere que lo que se percibe como "mal" en el mundo no se limita exclusivamente a la libertad de elección del hombre, ya que factores externos también contribuyen a tales eventos.

Se plantea la posibilidad de que, en el contexto de hechos evitables, la libertad individual del hombre juegue un papel crucial tanto en la prevención como en la perpetración de acciones que llevan a la muerte y la destrucción. Sin embargo, surge la paradoja de que, al otorgar libertad al hombre, Dios se

convierte en la causa, en cierta medida, de tanto la posibilidad de prevención como de la ocurrencia de tales eventos.

Se argumenta que todo sufrimiento humano podría considerarse el precio de la libertad. Sin embargo, se cuestiona por qué seres humanos libres no podrían ser benevolentes y abstenerse de cometer actos crueles. Se plantea la interrogante de si un Dios todopoderoso podría crear seres humanos libres cuya libertad no esté intrínsecamente vinculada a la "maldad". Este planteamiento se asocia con la capacidad de un Dios para escapar o no a la naturaleza de la realidad.

Se explora la posibilidad de que Dios haya creado al hombre como un ser inherentemente pacífico, pero se señala que la determinación original de la naturaleza del hombre y su libertad recae en Dios. Se argumenta que Dios no puede cuestionar al hombre sobre la forma que desea que su naturaleza sea, ya que, según este enfoque, el surgimiento del hombre está predeterminado, lo que implica la determinación de su naturaleza y su libertad.

Otro argumento sugiere que el sufrimiento y las experiencias negativas en la vida humana podrían tener un sentido o razón de ser, incluso en presencia de un Dios benevolente. Este planteamiento busca reconciliar la existencia del sufrimiento con la bondad de Dios, argumentando que hay un propósito más profundo detrás de las adversidades humanas.

La naturaleza de Dios está intrínsecamente vinculada al criterio que se utilice para concebirlo. La afirmación de creer en Dios puede carecer de significado sin especificar el criterio aplicado. Puede surgir la pregunta de la existencia de Dios como causa para explicar la creación y el origen de todas las cosas, lo que lleva a indagar sobre la propia naturaleza de Dios y su existencia anterior a la creación del universo.

La noción de que Dios simplemente existió desde "siempre", sin una causa que lo originara, plantea interrogantes sobre la naturaleza de su existencia previa a la creación del universo. La ausencia de azar ontológico, la idea de que todo tiene una causa o razón de ser, lleva a la pregunta de si también existe una razón o causa para la existencia de Dios.

La creencia común sostiene que Dios es la inteligencia detrás de toda creación, pero surge la interrogante sobre la inteligencia o causa detrás de

Dios. La noción de que nada ocurre sin razón o propósito sugiere que la existencia de Dios no puede ser producto del azar ontológico. Si se asume que el sentido de "causa" y "razón" implica una inteligencia que origina algo con un propósito, entonces la existencia de Dios también requeriría una causa o inteligencia detrás de él.

Se plantea la posibilidad de que, bajo este criterio, Dios no puede surgir simplemente porque sí, por casualidad o azar ontológico, sino que su existencia estaría vinculada a otra entidad o inteligencia que lo haya creado. En este sentido, la reflexión sobre la causa y la razón de Dios abre una serie de interrogantes sobre la naturaleza de su existencia y su relación con cualquier entidad que pudiera haberlo originado.

En este caso, la idea de una regresión infinita emerge, lo cual pone en entredicho la posibilidad de la existencia de un Dios como causa, ya que se sugiere que siempre se podría encontrar otro Dios en una secuencia interminable (como se planteó inicialmente). Esto plantea la dificultad de establecer una base sólida o firme para la existencia de todas las cosas, ya que la pregunta de quién o qué creó a cada nuevo Dios podría continuar indefinidamente, generando una regresión al infinito.

Esta perspectiva cuestiona la viabilidad de postular un Dios como causa necesaria para la existencia de todo, ya que la presencia de una cadena infinita de creadores hace que la noción de una causa primordial o fundacional sea elusiva. La búsqueda de un principio inmutable o un origen último para la existencia se ve desafiada por la persistencia de la interrogante sobre quién o qué podría haber creado al último eslabón de la cadena de deidades:

Universo ← Dios(1) ← Dios(2) ← Dios(3) ← Dios(4) ← Dios(n cantidad)…

La paradoja se manifiesta de manera diferente al cuestionar por qué un Dios específico, como Dios(1), creó nuestro universo en lugar de uno de los Dioses anteriores, como Dios(2,3,4,n). La contradicción reside en la idea de que Dioses surgen solo para crear a otros Dioses, desafiando la noción de que todo tiene una causa inteligente y que la existencia fundamental requiere la intervención de una entidad superior. Este planteamiento sugiere que, bajo este criterio, las cosas no serían realmente fundamentales, ya que se generaría

una cadena infinita de creadores.

Se cuestiona la afirmación de que nada es azaroso y se explora la posibilidad de la existencia de eventos que carecen de una causa o propósito específico. La distinción entre la ausencia de azar "sin sentido" y la existencia de eventos dirigidos por un propósito concreto se presenta como un punto clave. Se sugiere que algunos eventos, aunque parezcan orquestados, pueden ser simplemente coincidencias interpretadas como actos inteligentes.

La idea de "coincidencia" se introduce como un término apropiado para eventos improbables que, no obstante, ocurren. Se plantea la posibilidad de que, dentro de la aleatoriedad del mundo, algunas cosas difíciles de suceder por probabilidades puedan ocurrir de todos modos. Se destaca que el concepto de coincidencia se basa en hechos improbables, pero no necesariamente implica una causa inteligente.

Se sugiere que, aunque algunos consideren el mundo como aleatorio, las coincidencias pueden interpretarse de manera diferente, ya sea como eventos improbables pero posibles o como acontecimientos imposibles que indican la intervención de una entidad inteligente. Se enfatiza que esta interpretación no es necesaria, y que la ocurrencia de eventos improbables no siempre implica una causa inteligente.

Los individuos tienden a interpretar eventos como significativos o no casuales cuando, en realidad, son eventos separados que ocurren simultáneamente o en proximidad espacial. A estos eventos se les atribuye el carácter de "no-casualidad" debido a la asociación que los individuos les otorgan, atribuyéndoles un propósito o significado gestado por una entidad inteligente. Esta tendencia a asignar significado a eventos que no lo tienen intrínsecamente puede deberse a la percepción de coincidencias que resultan más notables o significativas.

Para ilustrar este punto, consideremos un conjunto aleatorio de letras, por ejemplo, "ASELK". Estas letras pueden asociarse de diversas maneras, asignándoles significados adicionales. Por ejemplo, A=Á, S=R, E=B, L=O, K=L, lo que transformaría "ASELK" en "Árbol". La asociación es crucial para la generación de significado. Un individuo puede asociar estas letras a eventos específicos basándose en su historia de aprendizajes y experiencias, generando

la sensación de que hay algo más que una simple coincidencia. Sin embargo, esta sensación resulta del proceso de asociación, que puede activarse en respuesta a ciertos sucesos y parecer indicar una intervención más allá de la casualidad. Es importante destacar que esta sensación no necesariamente refleja un propósito o entidad inteligente, sino que es el resultado de la probabilidad de que ciertas asociaciones ocurran.

A nivel cuántico, se plantea la posibilidad de que algunos fenómenos, como la desintegración de un núcleo radiactivo, no tengan causas aparentes y sean considerados como eventos aleatorios (ver referencia 22 en el apartado “Referencias” al final de esta obra). En este contexto, se sugiere que este tipo de azar cuántico difiere de nuestra comprensión habitual de las cosas como causadas por otras a nuestra escala. A menudo, nos resulta imposible determinar todas las causas que llevan a ciertos estados actuales, y esta limitación se interpreta como azar.

Es fundamental señalar que esta "causalidad azarosa" a nivel cuántico no implica necesariamente la existencia de propósito o inteligencia. La presencia de causas y razones de ser no equivale a la afirmación de un propósito intrínseco o de la intervención de una entidad inteligente en los fenómenos. Aunque se reconozca la existencia de causas, no se deduce automáticamente la presencia de un propósito o inteligencia detrás de estos procesos. La comprensión de la causalidad a niveles cuánticos plantea desafíos conceptuales en cuanto a cómo percibimos el azar y la causalidad en diferentes escalas.

Consideremos la siguiente situación: imaginemos que en la cima de un edificio se encuentra un individuo sosteniendo dos recipientes de agua, uno en cada mano, y debe vaciar uno de ellos de manera que el agua caiga al suelo. Este individuo goza de total libertad para elegir cuál arrojar; se autodetermina por completo, es decir, determina el estado de los recipientes de agua en este caso. No manifiesta preferencia alguna por alguno de los recipientes, y su destreza (ser diestro o zurdo) no influye en su elección. Finalmente, opta por arrojar el recipiente de la izquierda.

La acción de arrojar el recipiente izquierdo produce un efecto específico, distinto al que habría ocurrido si hubiera elegido el de la derecha. En este caso, el agua moja a una persona diferente en el suelo de la que se hubiera

mojado si hubiera arrojado el recipiente derecho. La persona mojada se ve obligada a regresar a su hogar para cambiar su vestimenta, no sin antes buscar al responsable al mirar hacia arriba. Sin embargo, para entonces, el individuo ya habría ingresado al edificio. La persona afectada presenta una queja en el edificio, llega tarde al trabajo, comparte la experiencia con sus colegas y, antes de llegar tarde a su trabajo, se encuentra con un amigo que pasaba por allí y a quien no había visto en mucho tiempo. Este amigo la invita a comer ese día. En resumen, una serie de eventos se desarrollan, no de manera aleatoria, sino con una causa originaria: la elección del individuo de vaciar el recipiente izquierdo.

No obstante, esta acción carece de un propósito específico, ya que no existía una razón evidente para elegir el recipiente izquierdo. La acción fue, en última instancia, arbitraria, en el sentido de que no había una necesidad intrínseca de que fuera uno u otro recipiente, dado que la estructura del individuo determinaría uno de los dos estados de manera definitiva. Podría haberse vaciado igualmente el otro recipiente, ya que no existía ninguna condición externa que lo condicionara, al menos dentro de nuestro escenario hipotético. Aunque hay una serie de causas que conducen a un evento y, por ende, existe causalidad y razones, no hay un propósito subyacente ni una intención clara de generar algo, ya que el factor inicial que desencadena los demás eventos en la realidad debe, en algún punto, carecer de causa, lo que impide la existencia de una razón y, por consiguiente, de un propósito, según este criterio.

El propósito puede concebirse dentro del marco de la causalidad, donde la ausencia de causas implica la inexistencia de propósito. Dado que, en última instancia, carecemos de causas, no hay un propósito intrínseco en las cosas. Sin embargo, nosotros, como seres conscientes, podemos atribuir propósito a nuestras acciones, ya que estas están respaldadas por causas y fines. Es importante destacar que el significado del propósito implica metas que son asociaciones mentales que buscan concretarse y tienen implicaciones futuras. Esta naturaleza del propósito es inherente a seres conscientes como nosotros.

A pesar de que nuestros fines están respaldados por causas, en última instancia, la razón de estos fines no se reduce a la "acción" en función de otros

fines. Se podría argumentar que si las causas necesarias para dar lugar a un fenómeno son extraordinariamente improbables, cualquier hecho concreto podría llevar a consecuencias no relacionadas con la causa original, como se ilustra en el ejemplo anterior. No obstante, todos los eventos carecen de un propósito en última instancia, y lo que puede parecer increíblemente significativo se debe a nuestra atribución subjetiva bajo esa característica particular.

En el caso de la existencia de Dios, que no tiene causa y siempre ha existido (entendiendo "siempre" como una existencia eterna), no hay diferencia sustancial con afirmar que el universo siempre ha existido (simplemente "es"). Sin embargo, introducir la idea de Dios multiplica innecesariamente la hipótesis, ya que agrega un factor irrelevante para la razón del universo. Si afirmamos que el universo "siempre" ha existido, sin un origen causal, estamos indicando que no tuvo una causa externa ni surgió de la nada como un evento ontológico arbitrario. La noción de "siempre" en este contexto podría referirse a cambios discretos de estados en las cosas, que simplemente existen sin una causa que los haya generado. Este cambio en sí mismo no tiene una causa y refleja la naturaleza intrínseca de la realidad. Dado que, según los planteamientos previos, los estados no actúan como causas de otros estados, no surgiría una contradicción con respecto a estados previos de la materia en términos de causas infinitas. En este contexto, el cambio simplemente es; no emerge ni se configura, ya que en ausencia de cualquier cosa, incluso un cambio de estado, la manera en que se manifiestan los estados estaría intrínsecamente ligada a la propia forma de la materia.

La reflexión sobre la naturaleza del tiempo plantea interrogantes sobre la manifestación de causas materiales estructurales en distintos estados. Incluso en el escenario en que el tiempo se considere causado por algo, surge la necesidad de postular la existencia de algo último no causado. Según mi perspectiva, todo estado que llega a ser requiere un cambio de estado, siendo el cambio de estado en sí mismo el tiempo. Así, el tiempo sería algo intrínseco, que simplemente existe; toda causa para gestarse necesita manifestarse a través de un cambio de estado.

Imaginar una realidad primitiva estática, sin cambio de estado ni tiempo, donde comienzan a ocurrir cambios de estado resulta desafiante. En ausencia

de razones o causas para que esto suceda, se plantea la pregunta sobre la necesidad de una razón de algo, una causa, para darse, implicando un cambio de estado donde se manifieste. En este sentido, la idea de una realidad sin causas, donde el tiempo simplemente es, se presenta como una posibilidad.

El principio de la navaja de Ockham aboga por no multiplicar innecesariamente las hipótesis (ver referencia 23 en el apartado “Referencias” al final de esta obra). En este contexto, la explicación más simple, y por ende más probable, sería afirmar que el universo "siempre" ha existido, prescindiendo de la necesidad de un Dios. Aunque el universo es complejo, se argumenta que es más simple postular un universo eterno que un Dios eterno, que requeriría una explicación adicional sobre su origen.

La necesidad de Dios como explicación disminuye según el concepto que uno tenga de él. En términos generales, se plantea que la noción de Dios como la causa primera de todo y su papel en la disposición de las leyes físicas podría ser interpretada como una solución ad hoc para justificar su existencia, especialmente en contraposición a los descubrimientos científicos.

La verdad genuina no se circunscribe a un ámbito específico del conocimiento; emerge como un reflejo fiel de la realidad en términos de entidades y sus relaciones, según lo expresado anteriormente, siguiendo el criterio establecido. En este sentido, la veracidad no puede atribuirse a una verdad religiosa, mística, científica o filosófica; hay una única verdad que se desprende de la única realidad existente.

La verdad se identifica con la realidad, conforme a una concepción particular de esta última. La absolutidad e inmutabilidad de la verdad dependen de la permanencia y la absolutidad de la realidad. Surge la pregunta fundamental: ¿Es la realidad permanente e inmutable en su totalidad o en parte? Si la realidad cambia, si es inestable, entonces no existirían verdades inmutables acerca de la naturaleza de la realidad, excepto la verdad inherente al cambio mismo. En este caso, el cambio sería la única verdad absoluta, a menos que se detenga en algún punto. Sin embargo, si la estructura primordial de la realidad simplemente "es" y no puede cambiar en el sentido de que no hay una causa más allá de esa estructura que ocasione el cambio estructural, entonces la verdad se limitaría a la forma y las implicaciones de esa estructura. La realidad no tendría la propiedad de cambiar su forma o

estructura, estableciendo así un absoluto, una verdad que representa el límite.

La concepción de un Dios más allá de la realidad se presenta problemática, ya que no podemos escapar de la realidad, y Dios, para ser considerado como tal, debe formar parte de la misma. Un Dios que esté más allá de los límites de la realidad simplemente no estaría y no podría ser conocido. Cualquier consideración plausible sobre Dios, cuando es sujeta a indagación, responde a un Dios existente, entendido como una entidad material y perteneciente a la realidad. Sin embargo, el conocimiento de la naturaleza de esta entidad material puede ser inalcanzable.

La existencia de entidades materiales desconocidas o de entidades que puedan estar más allá de nuestro universo es plausible, pero no pueden estar más allá de lo que existe, ya que no hay un más allá de lo que existe en realidad; cualquier sustancia desconocida en su naturaleza puede ser parte de lo que existe, pero no puede estar fuera de ello.

Se plantea la idea de que en un universo sin un propósito dado por una entidad inteligente, no se podría alcanzar la complejidad y el orden observados. No obstante, esta argumentación no es concluyente, ya que lo que consideramos complejo es simplemente la forma en que las cosas se manifiestan en la realidad. La noción de perfección o diseño en un universo también depende de la definición que asignemos a estos conceptos, y dicha definición es arbitraria y subjetiva. La idea de lo que es perfecto o diseñado varía según el criterio del sujeto que lo define, y aunque los contenidos de este criterio pueden ser correctos o incorrectos, en última instancia, se trata de asociaciones que refieren a la realidad y representan relaciones en la misma. La atribución de perfección o diseño es, por lo tanto, relativa y sujeta a interpretación.

Llamamos "orden" a los patrones que las cosas en la realidad manifiestan, como ciertos comportamientos o configuraciones específicas. Este orden existe en la realidad, pero el criterio para definirlo reside en nosotros, no en la realidad externa. La afirmación de que el universo es ordenado, en el sentido de que presenta patrones discernibles, no implica necesariamente la existencia de un Dios o de una inteligencia que haya dado lugar a ese orden.

Consideremos el movimiento de una esfera en un plano inclinado en comparación con el nulo movimiento de un cubo bajo condiciones específicas. El patrón de movimiento de la esfera depende de su forma y estructura, así como de otras condiciones externas como el plano inclinado y la fuerza de gravedad. Al entender la forma de los objetos y su relación con el entorno, podemos determinar por qué la esfera se mueve mientras que el cubo no. Los patrones u orden, en este sentido, dependen de las estructuras inherentes a los objetos, de cómo son las cosas. Dado que, según los planteamientos iniciales, las cosas no tienen una causa última, el orden resultante se deriva de la naturaleza intrínseca de las cosas, y no hay necesidad de postular la existencia de un Dios para explicar ese orden.

El argumento de que el universo parece perfecto o diseñado carece de solidez. Si las condiciones fueran diferentes pero aún permitieran nuestra existencia, calificaríamos de complejo a ese nuevo orden, ya que asociamos la complejidad con nuestra existencia. En última instancia, nuestra percepción de lo complejo, perfecto o diseñado está condicionada por nuestra existencia y experiencias, lo cual hace que el argumento de diseño o perfección en el universo sea subjetivo y relativo.

La afirmación de que las cosas están "afinadas" para la vida puede considerarse una selección de palabras sesgada hacia una explicación particular. La idea de afinación sugiere un propósito o diseño, pero es crucial reconocer que todo puede ser una consecuencia de procesos naturales, no necesariamente orientados hacia un fin específico. La misma noción de diseño se aplica a los seres vivos, pero la teoría de la evolución muestra cómo la adaptación al entorno ha dado forma a los organismos a lo largo del tiempo.

Como he establecido anteriormente, no hay fines en última instancia; cualquier concepción de un fin se reduce a una dinámica de consecuencias, donde lo llamado "fin" es una consecuencia de algo previo. Incluso si existiera un Dios que concebiera que cierta materia debía tener una determinada forma para que surgiera la vida, esa concepción no tendría una razón última de ser, al igual que la vida misma. La vida debe ser compatible con las dinámicas de consecuencias inherentes a la realidad, pero no hay una razón última que indique que la vida debe existir.

La naturaleza de Dios, en caso de existir, estaría determinada por su

estructura y naturaleza, y cualquier cambio en Dios sería una consecuencia de esa estructura. Aunque un Dios pueda haber creado la realidad, las cosas en última instancia no pueden ser de una manera u otra; la vida simplemente forma parte de cómo es la realidad, sin necesidad de un fin último que lo determine.

La idea de que los eventos deben gestarse de una manera específica para dar lugar a la complejidad en el universo se basa en la noción de causalidad y razón, a menudo asociada a la inteligencia que origina propósito, como en el caso de Dios. Sin embargo, los fenómenos no necesitan razones proporcionadas por un ser inteligente para que la realidad alcance lo que llamamos complejidad; la complejidad puede emerger de procesos naturales y dinámicas de interacción sin requerir un propósito externo.

La posición de la Tierra en relación al Sol, permitiendo la existencia de un hábitat propicio para organismos complejos, puede ser interpretada de diversas maneras. Bajo un criterio previo, se podría argumentar que esta disposición no es un evento azaroso y tiene una razón de ser, la cual se atribuye a Dios. Sin embargo, dada la vastedad del universo y la cantidad de estrellas, incluso si la probabilidad de que planetas se ubiquen en posiciones similares a la de la Tierra fuera baja, la gran cantidad de planetas en el universo sugiere que esta configuración no es única. Por lo tanto, la posición de la Tierra no necesariamente implica que un Dios lo haya dispuesto así con el propósito de engendrar vida inteligente.

Las coincidencias, en este contexto, no deben ser automáticamente interpretadas como demostraciones de la existencia de un ser inteligente, sino como manifestaciones de probabilidades en un universo vasto y diverso. La idea es no multiplicar innecesariamente las hipótesis y buscar explicaciones basadas en probabilidades.

Sin embargo, se plantea la posibilidad de considerar un Dios en una relación de equivalencia con la realidad, con la característica de ser inteligente y capaz de actuar para engendrar un propósito. Bajo esta perspectiva, Dios podría ser concebido como la totalidad del universo, incluyendo la configuración de las cosas que permiten la complejidad. Esta visión sugiere que la realidad misma es una manifestación de Dios, con la inteligencia siempre presente en los fenómenos. Es una interpretación que fusiona la

noción de Dios con la propia naturaleza y estructura del universo.

Es común que las personas asocien ciertos procesos, como la inteligencia, con organismos vivos. Sin embargo, también es frecuente pensar en abstracciones y creaciones individuales, como conceptos de "bueno" o "bello", como elementos intrínsecos a la realidad en sí misma, en lugar de considerarlos como asociaciones limitadas a nuestras mentes.

Se plantea la idea de que la complejidad del universo demuestra un proceso inteligente, aunque diferente de lo que generalmente se entiende por inteligencia. La pregunta que surge es hasta qué punto podríamos atribuir el adjetivo "inteligente" a fenómenos naturales. ¿Puede el accionar de la naturaleza tener detrás una intención inteligente más allá de la conciencia?

Esta consideración a menudo se ve afectada por confusiones generadas por definiciones y criterios. La noción de complejidad se asocia con la existencia de seres humanos, sugiriendo la idea de que, si existimos, debe haber un propósito. Sin embargo, desde la definición de complejidad, no se deriva necesariamente la existencia de un propósito como causa inteligente para la vida en general.

Hablar del orden o las "maravillas" del universo como argumento no es sólido. El llamado orden depende de las estructuras de los objetos y la forma de las cosas. Como se establece en los planteamientos iniciales, las cosas no tendrían una causa última, y el orden resulta de cómo son las cosas, sin necesidad de un Dios que determine ese orden. Las leyes físicas que observamos pueden surgir de la forma primordial de lo existente, sin requerir la intervención de un Dios en el sentido convencional.

Considerar la realidad misma como un ser inteligente implica atribuir una razón inteligente a los fenómenos naturales. Sin embargo, decir que un fenómeno ocurre de cierta manera porque es la forma en que el ser inteligente actúa no tiene más sentido que decir que el fenómeno ocurre así debido a la realidad misma. La complejidad que podría surgir no necesariamente implica una inteligencia.

La noción de complejidad u "orden" depende del criterio que uno establezca. Si el universo fuera diferente, los patrones que observamos seguirían siendo un "orden" particular. La existencia de un orden no implica

necesariamente la existencia de un Dios.

La cuestión de cómo la inteligencia estaría contenida en la realidad podría plantearse. Si consideramos que el orden ha existido desde el principio del universo, entonces la inteligencia podría subyacer a los elementos más fundamentales, incluso a las partículas fundamentales. Sin embargo, equiparar estas partículas con inteligencia es difícil de conceptualizar y difiere de la idea tradicional de Dios como una entidad separada e inteligente.

La inteligencia, según el criterio humano, se atribuye a organizaciones específicas de la materia en organismos complejos. Aunque no hay un criterio único para definir la inteligencia, generalmente se asocia con la autoconciencia y se limita a ciertos organismos. La falta de un criterio universal hace difícil determinar qué es considerado inteligente y qué no, especialmente en relación con otros organismos en el cosmos.

En última instancia, la idea de una inteligencia cósmica o divina está sujeta a interpretaciones y criterios individuales, y la comprensión de la inteligencia en el contexto de la realidad en su totalidad es un desafío debido a la falta de un criterio único y claro para definir la inteligencia.

La noción de autoconciencia, entendida como la percepción de la propia existencia, puede ser aprehendida con relativa claridad y consenso, sugiriendo un acuerdo general en torno a su significado. En contraste, la definición de inteligencia se revela como una empresa ardua, caracterizada por la ausencia de un criterio universalmente aceptado.

La inteligencia se conceptualiza comúnmente como un componente intrínseco a la adaptación al entorno, siendo su manifestación crucial para la supervivencia, especialmente desde una perspectiva evolutiva. Esta adaptación se interpreta como la habilidad para resolver problemas, donde la capacidad de abordar cuestiones complejas se asocia directamente con un mayor grado de inteligencia. No obstante, existe un abanico de destrezas que reflejan la aptitud para adquirir y aplicar conocimientos eficazmente. Otra perspectiva plantea que la complejidad de los problemas no es constante; más bien, varía en función de la complejidad intrínseca de las mentes, sugiriendo que la resolución de un problema puede ser más o menos accesible según la complejidad mental inherente.

Bajo el paradigma anterior, la inteligencia, arraigada en la teoría evolutiva, podría concebirse a partir de otro criterio. Aquí se postula que la inteligencia, en su esencia adaptativa, se manifiesta específicamente a través de la ejecución de comportamientos complejos, siendo la complejidad medida por la cantidad de variables involucradas. A medida que los comportamientos se tornan más intrincados, se argumenta que se revela una inteligencia superior, anclada en una capacidad biológica avanzada para procesar información. Este enfoque resalta la importancia de cómo los organismos manipulan los conocimientos adquiridos durante la experiencia, dando lugar a comportamientos más complejos y ventajas adaptativas. Se plantea, además, la posibilidad de que la complejidad de procesamiento de información y la expresión de comportamientos complejos sean dos facetas complementarias de una misma entidad, especialmente al considerar organismos dentro de una misma especie.

La inteligencia humana, en mi perspectiva, no se define principalmente por los contenidos específicos, ideas o modos de pensamiento que un individuo posee, sino por su capacidad para contener y procesar dichos contenidos. Aunque ciertos enfoques de pensamiento pueden ser considerados más acertados o ventajosos según ciertos criterios, sostengo que la inteligencia es inherentemente un continuo en términos de la complejidad del comportamiento.

Es plausible argumentar que la inteligencia se manifiesta en la flexibilidad de los individuos para adoptar modos de pensamiento coherentes con la búsqueda de conocimiento genuino. Sin embargo, dudo que esta correlación sea una regla inflexible. La inteligencia, en este sentido, se convierte en un continuum, donde todos los organismos vivos exhiben algún grado de inteligencia, aunque varíe en complejidad. La inteligencia, entonces, se relaciona directamente con la complejidad del comportamiento y el procesamiento de información, que puede ser más o menos intrincado según mi criterio.

En relación con mi propuesta sobre la asociación de conceptos y la manifestación de la propiedad del significado en la mente, planteo que la "inteligencia" como concepto no tiene una existencia tangible fuera de nuestra mente. Lo que consideramos real son las asociaciones de conceptos que el

término inteligencia engloba. El cerebro humano, al funcionar de cierta manera, genera conductas específicas que se etiquetan como inteligentes, siendo estas conductas una representación de las asociaciones conceptuales vinculadas al término.

¿Es plausible hablar de un continuo en el contexto de la inteligencia? En mi opinión, la complejidad del funcionamiento y las conductas que un organismo manifiesta constituyen lo que comúnmente llamamos mayor o menor inteligencia. Sin embargo, es crucial reconocer que incluso el organismo menos complejo exhibe algún tipo de funcionamiento y conductas en su interacción con el entorno. La noción de mayor o menor complejidad, en este contexto, parece reflejar un valor cuantitativo, donde la complejidad se define por el número de entidades o especificaciones necesarias para describir el funcionamiento y comportamiento en cuestión.

Cuando abordamos la noción de un ser inteligente que abarca todo, como Dios, la aplicación del criterio de inteligencia en su totalidad se vuelve compleja, especialmente en lo que respecta a su constitución. Si consideramos la inteligencia en términos de complejidad, surge la interrogante de si esta entidad inteligente estaría sujeta a un proceso evolutivo, a menos que se argumente que su complejidad es inherente y no resultado de un desarrollo evolutivo.

Si postulamos que Dios es responsable de la creación de todo y del diseño de todas las cosas, entonces podríamos afirmar que esta inteligencia posee una complejidad significativa. La inteligencia, tal como la conocemos, surge en el contexto de la selección natural y la evolución de organismos con una organización específica de la materia. En este sentido, podríamos contemplar a Dios como una entidad viva, aunque de una naturaleza diferente a los organismos vivos que conocemos. No obstante, es crucial reconocer las limitaciones de trasladar nuestro conocimiento concreto sobre la inteligencia a cualquier situación, especialmente cuando se trata de entidades como Dios, cuya naturaleza podría superar nuestra comprensión.

La concepción de Dios, en este contexto, plantea la posibilidad de una forma de vida distinta a la que conocemos, o incluso podría representar algo diferente a la vida tal como la entendemos, pero con la capacidad de manifestar inteligencia de una manera que podría ser similar o completamente

diferente a lo que conocemos. En última instancia, la comprensión de la inteligencia en el contexto divino se enfrenta a la complejidad inherente de conceptualizar una entidad que está más allá de los límites de nuestra experiencia y comprensión convencionales.

La cuestión de si la autoconciencia puede ser una entidad intrínseca al universo en su totalidad, representada por Dios, antes que cualquier conciencia particular como la nuestra, plantea un desafío conceptual significativo. Si consideramos que el universo está compuesto exclusivamente de materia y energía, rechazando la idea de un Dios inmaterial, surge la posibilidad de que esta entidad abarque todo lo que existe y sea consciente de ello en todo momento, de acuerdo con el criterio de la omnisciencia.

La pregunta fundamental radica en si la inteligencia y la autoconciencia requieren necesariamente un sistema similar al de los organismos vivos para manifestarse. ¿Es posible que exista inteligencia y conciencia en otros contextos, lo que podría denominarse un tipo diferente de vida? La inteligencia artificial, por ejemplo, plantea la posibilidad de estructuras que exhiben características de inteligencia sin adherirse a las propiedades fundamentales de los organismos vivos conocidos.

La interrogante se extiende a considerar si entidades inteligentes y conscientes podrían existir en formas radicalmente diferentes a lo que entendemos como vida. ¿Podría una nube de gas y polvo, por ejemplo, poseer inteligencia? Aunque no hay una necesidad intrínseca de descartar tal posibilidad, la probabilidad de encontrar una entidad consciente en estructuras que difieren significativamente de la vida como la conocemos plantea interrogantes sobre la naturaleza misma de la conciencia y la inteligencia.

Explorar la diversidad de la vida y la conciencia en el universo nos lleva a preguntarnos hasta qué punto nuestra mente puede imaginar seres diferentes a nosotros. La posibilidad de una entidad como Dios, a nivel de la materia conocida, desafía los límites de nuestra comprensión y plantea preguntas profundas sobre la naturaleza de la realidad y la existencia. En última instancia, estas reflexiones invitan a considerar la vastedad de las posibilidades dentro del universo y a explorar la complejidad de conceptos como inteligencia, autoconciencia y vida en su conjunto.

La idea de que Dios forme parte integral de todo, determinando los factores que afectan la realidad y la evolución de los seres vivos, plantea la noción de una entidad inteligente que actúa como la causa fundamental de todas las cosas. Bajo este enfoque, se argumenta que la intervención divina se manifiesta a través de la inteligencia como la fuerza causal. Sin embargo, surge la cuestión de cómo esta entidad inteligente afecta la realidad y a nosotros, considerando la posibilidad de que su existencia no nos origine, sino que simplemente formemos parte de su manifestación, una realidad inteligente.

La integración de Dios con la evolución se propone al sostener que la creación de la humanidad y de todas las especies en la Tierra se llevó a cabo mediante el proceso evolutivo. Aunque este planteamiento difiere del concepto tradicional de creación divina, sugiere que nuestra existencia es una manifestación de la entidad divina, relacionándonos con ella de manera equivalente en la realidad inteligente.

No obstante, al considerar el mecanismo de la selección natural, se plantea un desafío, ya que este proceso no requiere un diseñador inteligente. Se cuestiona, entonces, la posibilidad de que Dios pueda afectar la realidad a un nivel fundamental, especialmente cuando se analizan los planteamientos previos sobre la naturaleza de Dios y la existencia.

La noción de una intervención divina sugiere un propósito en la evolución, pero al mismo tiempo, cualquier elemento en juego en este proceso sería parte de la entidad divina según el criterio establecido. Surge la pregunta de si esta entidad se originó en un momento específico en la historia de nuestro universo y si ha experimentado modificaciones a medida que el universo evoluciona. La posibilidad de que este ser inteligente se haya originado en los inicios de nuestro universo, distinguiendo entre nuestro universo y la realidad en sí, plantea cuestiones fundamentales sobre la naturaleza y el origen de Dios en relación con el universo que conocemos.

La consideración de la entidad o Dios en esta perspectiva sugiere que su lugar en este mundo depende de ver cada elemento del universo no como entidades separadas, sino interconectadas de alguna manera con el resto de los elementos para que esta entidad exista. Algunos sugieren que todo está interconectado, y ciertos individuos interpretan esto a través del teorema de

Bell, entre otros enfoques (ver referencia 24 en el aparatado "Referencias" al final de esta obra para obtener más información sobre el teorema de Bell).

La idea de que todo está conectado ha sido interpretada de diversas maneras, a veces para respaldar diferentes creencias, y muchos han asignado significados variados a esta conexión sin necesariamente probar las implicaciones que le atribuyen.

Se vuelve a plantear la existencia de una inteligencia al observar la complejidad actual del universo y cómo las cosas son como son. Sin embargo, se enfatiza que esta observación no constituye una prueba de la existencia de una inteligencia. La noción de orden y complejidad depende de nuestra concepción de lo que consideramos como tal, basándonos en nuestras observaciones. No hay una necesidad intrínseca de postular la existencia de una entidad inteligente, como Dios, simplemente porque existimos o porque observamos un orden.

Desde la perspectiva de la entidad propuesta, la inteligencia se deduce de la capacidad de los elementos fundamentales del universo, separados entre sí, para formar estructuras complejas y con propósito. Surge la pregunta de por qué surgieron las bases de la vida, como el metabolismo con ciertas enzimas, si no era para sostener la estructura del ADN que dio origen a formas de vida más complejas (ver referencia 25 en el apartado "Referencias" para obtener más información sobre este aspecto).

Sin embargo, se argumenta que no hay un propósito intrínseco en el sentido de que una cosa surge debido a que otra anterior la habilita. La posibilidad de la vida surgió debido a las condiciones existentes, y no porque hubiera un propósito preestablecido. La idea de que el universo existe de tal manera para permitir nuestra existencia se invierte, señalando que existimos como una consecuencia de las condiciones existentes, no como un fin predeterminado.

La comparación entre las células de un organismo y los individuos dentro de un universo inteligente plantea la posibilidad de que, al igual que las células forman parte de un organismo, nosotros podríamos ser entidades interconectadas en un todo inteligente. Esta perspectiva sugiere que los sucesos y fenómenos no serían meras coincidencias, sino eventos derivados

del funcionamiento de una entidad inteligente, en este caso, Dios.

Sin embargo, se cuestiona la veracidad de esta idea al observar el comportamiento humano y la falta de evidencia que respalde la noción de que actuamos según una inteligencia que nos abarca. Aunque la metáfora de ser células de un organismo inteligente puede ser sugerente, la realidad parece señalar que somos entidades independientes y autónomas, relacionadas con otras pero sin estar directamente gobernadas por una inteligencia global.

La analogía de considerar a la sociedad como un organismo con inteligencia propia también se enfrenta a críticas, ya que la sociedad es más adecuadamente entendida como un conjunto de individuos y sus interacciones, no como un organismo único con comportamientos y deseos distintos. La aceptación de una inteligencia global que abarca a la sociedad o a los individuos sin evidencia sólida y argumentación racional se percibe como irracional y peligrosa, ya que implica aceptar influencias en la vida privada sin fundamentos sólidos.

Además, se destaca que la existencia de relaciones entre individuos o entre individuos y su entorno no implica necesariamente la presencia de una inteligencia que engloba y dirige las partes. La posibilidad de que una entidad produzca cambios en uno no implica automáticamente que dejemos de ser seres autónomos e independientes en la toma de decisiones y en la conformación de nuestros valores y deseos.

La perspectiva de ser parte de una inteligencia global plantea la posibilidad de libertad dentro de la conexión con esta entidad, ya que, según esta visión, nos consideraríamos libres al ser parte de esa inteligencia que determina las cosas desde un principio. Esta concepción difiere de otras nociones que consideran a Dios como el creador del universo, ya que aquí se postula que Dios es el universo y todo lo que contiene, como un ser inteligente independiente de otras inteligencias como la nuestra.

Cuando se contempla la posibilidad de múltiples universos, surgen preguntas sobre la naturaleza de Dios en ese contexto. ¿Existiría Dios en esos otros universos y sería idéntico al Dios de nuestro universo? ¿Estaríamos conectados de alguna manera con esos otros universos?

Las teorías que exploran la realidad y el modelo de nuestro universo

incluyen la idea de que podría haber una multitud de universos, cada uno con sus propias características. Al considerar un espacio multidimensional que alberga una variedad de universos, se plantea la cuestión de cómo se originó todo. Se argumenta que la realidad misma no tuvo un inicio puntual ni tendrá un fin, sino que simplemente es. Siempre existió en un nivel primordial sin una causa específica.

La energía-materia y el espacio-tiempo multidimensional podrían haber existido siempre, siendo la realidad misma, mientras que nuestro universo se originó en un punto dado, como lo sugiere el Big Bang. En este contexto, surge la interrogante de si Dios está sujeto a las fuerzas que dan forma a los fenómenos y al surgimiento de universos enteros. Si Dios es materia y energía, se plantea la posibilidad de que siempre haya existido, sin una causa externa.

La intervención de esta entidad en el mundo también se convierte en una cuestión intrigante. ¿Hasta qué punto puede Dios intervenir en los fenómenos y el surgimiento de universos? Estas preguntas exploran límites conceptuales y desafíos filosóficos relacionados con la naturaleza de la realidad y la existencia de una entidad divina.

La idea de que la energía y materia equivalen a Dios, una entidad autoconsciente que afecta la realidad y le da un orden, plantea la noción de un universo "armonioso" que permite la existencia de vida en lugares privilegiados. Se sugiere que esta armonía y orden no pueden ser el resultado de la aleatoriedad, ya que en la aleatoriedad solo existiría desorden.

Sin embargo, surge la pregunta crucial: ¿por qué no podría ser aleatorio? ¿Por qué esta entidad habría favorecido la vida y dado un orden al universo? Para explorar más a fondo esta cuestión, es necesario indagar sobre el propósito de Dios, si es que existe, y si este propósito implica un sentido mayor externo a la entidad misma. Además, se plantea la interrogante sobre si Dios puede verdaderamente proporcionarnos sentido en nuestras vidas.

La idea de que Dios podría ser limitado sugiere que no se alcanzaría una mayor "trascendencia" con esta entidad o cualquier otra afín. Se argumenta que, según el criterio establecido, si nada existiera en el universo, la entidad no tendría lugar en este mundo, y viceversa. Sin embargo, se reconoce que la

materia y las partículas fundamentales precedieron a la vida, planteando la posibilidad de que esta energía y materia sean la primera entidad consciente que surgió con la formación del universo.

Incluso si se consideran válidas las asociaciones generales del criterio de Dios, se sugiere que todavía existe un lugar para el "azar" como un elemento ontológico de todas formas, ya que ninguna otra inteligencia originó a esta entidad, a menos que se piense en otro Dios. Se destaca que la falta de una causa externa para las acciones de Dios podría hacer que todo lo originado por él sea arbitrario, sin un propósito concreto y, por ende, todo sería una consecuencia y no un fin o un medio para algo que le dé sentido a nuestras vidas.

Es plausible postular que la génesis de Dios puede vincularse con la formación del universo o, alternativamente, con la adquisición de complejidad e inteligencia por parte de la energía y la materia antes del surgimiento de nuestro cosmos. En caso de que nuestro universo sea solo uno entre varios, cada uno con su propia probabilidad de albergar vida, la existencia de esta vida en nuestro universo se atribuiría a la presencia de este ser inteligente. Esto se debe a que la probabilidad de su surgimiento fue considerable en nuestro contexto cósmico. En este escenario, la entidad responsable de eliminar el azar podría haber surgido fortuitamente, es decir, no como resultado de un propósito conferido por otra entidad inteligente, sino como una contingencia, aunque no necesariamente con un propósito intrínseco en la realidad.

Contemplando la hipótesis de múltiples universos o la posibilidad de que nuestro universo sea único, la génesis de Dios podría estar asociada con el inicio de nuestro universo como una posibilidad latente. En caso de que la materia y la energía hayan existido de manera eterna sin causa, Dios también habría existido de manera perpetua y, en algún punto, podría haber catalizado el surgimiento de nuestro universo.

En el escenario en el que Dios carece de la capacidad de desencadenar este proceso, su existencia no estaría atada a él, planteando así la visión de un Dios limitado que quizás nunca haya intervenido. Considerando la otra posibilidad, en la que nuestro universo forma parte de un espacio multidimensional con otros universos, y la entidad constituye a todos debido a

la similitud fundamental entre la materia y la energía en ellos, Dios podría no haber sido creado en absoluto, simplemente es. La entidad podría haber existido eternamente en términos de una totalidad organizada, o la organización podría haber surgido posteriormente a medida que la materia y la energía interactuaron entre sí. Si la entidad siempre ha mantenido su naturaleza, es plausible que nuestro universo haya sido creado intencionalmente, aunque la presencia de un propósito último permanece sujeta a cuestionamiento, como se explorará en las proposiciones subsiguientes.

Si la entidad y la materia fundamental de todos los universos existen sin haber sido creadas y simplemente son parte de este espacio multidimensional, incluso antes de que surgieran nuestro universo y otros, entonces la noción de un propósito en nuestra existencia carece de fundamento. En una creación intencional, podría atribuirse algún sentido, al menos en determinadas etapas de la existencia, dado que en última instancia no hay causas. Se podría argüir que existe un motivo, pero si la materia simplemente es y ha sido desde siempre, entonces la pregunta sobre por qué estamos aquí y cuál es nuestro propósito carece de relevancia. Además, la eternidad de Dios no garantiza necesariamente su capacidad para originar nuestro universo.

Podría sugerirse que nuestro sentido propio reside en la construcción individual de un propósito, en lugar de buscar uno preexistente que nunca tuvimos. Sin embargo, incluso esta autoatribución de sentido podría carecer de significado último, como algo independiente en la realidad.

Las opciones que se presentan son las siguientes: en primer lugar, la existencia de un único universo, el nuestro, donde Dios surge durante su formación y posteriormente se organiza para influir en su "evolución". En este escenario, tanto el universo como Dios emergen como posibilidades, con determinismo pero sin un propósito intrínseco. En este contexto, la presencia de un azar ontológico o su ausencia no altera la carencia de propósito. Este Dios estaría sujeto a limitaciones en su origen, y sería improbable que haya intervenido en la evolución del universo de manera fundamental, ya que la no ausencia de causas afecta a esta entidad incluso en el presente.

En segundo lugar, se plantea la posibilidad de un Dios que actúa de manera "auto-determinada" (en términos de azar ontológico), actuando

espontáneamente sin causas discernibles. En este caso, la ausencia de propósito resulta intrínseca, ya que la espontaneidad no implica una voluntad o propósito según la concepción convencional. Aunque determinaría ciertas cosas, esta determinación sería arbitraria, como un azar ontológico. Sin embargo, si se considera que las cosas tienen causas, no dependerían de este Dios en última instancia, y no "determinaría" verdaderamente los eventos. En este escenario, el contexto de Dios marcaría todo lo que sigue, siempre y cuando los determinantes se consideren ajenos a Dios.

En tercer lugar, se plantea la existencia de múltiples universos, siendo el nuestro uno de ellos, todos confinados a una realidad mayor, el universo último que contiene todo. En este contexto, existen dos posibilidades: la primera implica que Dios no fue creado, simplemente es, sin regresión infinita, organizándose en un instante particular y desencadenando la creación de los universos, incluido el nuestro. La segunda alternativa sugiere que la entidad "siempre" ha existido, sin organizarse en un momento particular, y posteriormente dio lugar a la creación de nuestro universo y otros. Es fundamental tener en cuenta que todas estas consideraciones son meras posibilidades planteadas.

La cuestión de si la entidad posee limitaciones o interviene es objeto de debate. Surge la interrogante de si Dios puede comprenderse a sí mismo. La naturaleza de su conocimiento plantea la necesidad de un mecanismo específico, similar a cómo nuestras neuronas se activan cuando pensamos o percibimos. Sin embargo, ¿podemos inferir, mediante el mismo mecanismo, cómo conocemos la naturaleza de dicho mecanismo? La introspección no nos permite conocer la actividad neuronal subyacente a nuestros pensamientos. De manera análoga, ¿cómo puede Dios, a través de su conocimiento, dar cuenta del modo en que conoce? Parece que esto no es posible sin incurrir en limitaciones, lo que contradiría su omnipotencia y omnisciencia. Debe existir algo externo o parte de él mismo, no controlable, que activó la causa inicial de dicho conocimiento, representando así una forma de limitación.

Además, como se planteó anteriormente, Dios no tendría conciencia de sí mismo si es todo lo que existe. Incluso si poseyera esta característica, no podría influir fundamentalmente en el universo para que sea de una manera en lugar de otra, ya que todo sería simplemente la manifestación de su propia

forma, de la cual no podría escapar.

Para que Dios cumpla con los criterios usualmente planteados, debería estar fuera de toda lógica, más allá de los límites de lo existente, lo que plantea una paradoja y cuestiona su existencia efectiva.

La idea de que Dios pueda haber actuado, aunque solo haya sido en un punto específico, como al inicio del universo, plantea la pregunta de si está sujeto al mismo determinismo que rige otras entidades, incluidos los seres humanos. ¿Podría Dios intervenir realmente en el curso de los eventos?

Se podría argumentar que Dios es el factor determinante de todas las cosas. Aunque las cosas estén determinadas, esto no implica necesariamente que se dirijan hacia un propósito específico, como un universo "armonioso" con vida inteligente. Sin embargo, para que esto sea posible, las cosas deben ser determinadas con un fin, y este fin podría atribuirse a algo que les otorga dicho propósito, es decir, Dios o una entidad inteligente. En este escenario, nosotros como individuos nos moveríamos sujetos a la fuerza de la determinación, sin capacidad de escapar de ella. Sin embargo, la entidad en su totalidad podría considerarse no sujeta a esta fuerza, lo que abriría la posibilidad de la libertad en la medida en que nos consideremos parte de esa totalidad. Aquí es donde surge la noción de lo "trascendental" representado por Dios, y con ello, la posibilidad de la libertad. Sin embargo, este planteamiento se desmorona al considerar que Dios no escaparía de la causalidad en sus acciones y, como entidad con una forma definida, no tendría elección, ya que todo sería simplemente una manifestación de su esencia.

La cuestión de si esta trascendencia es simplemente parte de nuestra imaginación es válida. ¿Puede una persona que cree en algo trascendente, como Dios, concebir un mundo que haya surgido por mero "azar" en el sentido de la casualidad sin la intervención de una entidad inteligente? ¿Puede alguien prescindir de la creencia en una inteligencia superior que diseñó todo? La dicotomía entre percibir ciertos eventos como coincidencias o como algo más allá de la casualidad es un dilema que plantea la cuestión de si esta entidad trascendental permite realmente un universo armonioso, especialmente cuando consideramos la presencia de guerras, muertes, catástrofes y la constante destrucción de sistemas solares, muchos de los cuales podrían albergar vida. ¿Puede llamarse armonioso a un universo con tal

diversidad de sucesos?

La percepción de la armonía en la realidad es subjetiva y depende del criterio que apliquemos. Lo que consideramos armonioso puede ser una construcción subjetiva basada en nuestras experiencias y valores. Desde este punto de vista, la noción de armonía no sería inherente a la realidad en sí misma.

La idea de un diseñador inteligente detrás de la vida es comprensible, especialmente cuando consideramos la complejidad y diversidad de los organismos vivos. Sin embargo, la vastedad del tiempo en el universo ofrece una perspectiva diferente. A lo largo de miles de millones de años, incluso eventos altamente improbables pueden ocurrir. La evolución, a través de procesos como la selección natural, ha sido el vehículo para la aparición de nuevas especies, incluidos los seres humanos. Aunque la probabilidad de ciertos eventos puede parecer baja, la inmensidad del tiempo permite que incluso lo improbable suceda.

La admiración por las "maravillas" de la naturaleza y la percepción de perfección pueden llevar a la idea de que debe haber algo más detrás de todo esto. Sin embargo, la necesidad de un diseñador inteligente como requisito para la diversidad observada no es necesariamente respaldada por la ciencia. La evolución de las especies, a través de la selección natural, ofrece una explicación sin requerir la intervención de una entidad externa al proceso. Es crucial reconocer que la perfección percibida puede ser una interpretación subjetiva basada en nuestros propios estándares y no necesariamente reflejar la realidad objetiva.

Se puede equiparar a Dios con la naturaleza o la realidad misma; si nos limitamos a concebir este concepto de manera exclusiva, entonces es así, ya que no podemos negar la existencia misma de la realidad, convirtiendo a Dios en un caso inevitable. No obstante, este concepto de Dios, entendido como una asociación de elementos del término, difiere de la noción de un Dios consciente y con intenciones. La naturaleza, en su esencia, carece de intenciones, conciencia o inteligencia; no puede atribuírsele la característica de ser inteligente, ya que en la naturaleza, las cosas son consecuencias, no medios destinados a un fin último.

El tiempo desempeña un papel crucial en la gran diversidad de organismos, y esta dimensión temporal se manifiesta de manera abundante en cada instante en que observamos seres vivos. Sin embargo, al considerar que la evolución ocurre en pequeños pasos a lo largo del tiempo, no es necesario un periodo temporal inmenso para respaldar la existencia de mutaciones y cambios que surgen de manera natural, sin intervenciones externas. Es preciso destacar que los pequeños cambios son mucho más probables que los cambios sustanciales en un solo momento temporal. Aunque no se requiere una extensión temporal significativa para explicar cómo estos cambios pequeños culminan en los organismos que observamos, sí es esencial un intervalo temporal considerable para comprender cómo dichas modificaciones mínimas se traducen en la variedad de organismos que existen.

Experimentos han evidenciado que al exponer los elementos presentes en la Tierra millones de años atrás, antes del surgimiento de la vida, a descargas eléctricas similares a las que se producían en ese remoto pasado debido a condiciones climáticas específicas, se originan moléculas más complejas, los cimientos mismos de la vida (consultar la referencia 27 en la sección de "Referencias" al final de este ensayo para obtener información detallada sobre este tema). No obstante, surge la interrogante acerca de por qué estas reacciones conducen a la formación de estos compuestos particulares, por qué se manifiestan de esta manera específica, y qué aspecto de las leyes naturales dicta esta configuración. ¿Podría esto ser evidencia de un diseñador? Como se mencionó previamente, la mera existencia de vida no implica necesariamente la existencia de un Dios. No contamos con fundamentos para afirmar tal conexión, ya que no podemos sostener con certeza que la presencia de vida y la existencia humana sean pruebas irrefutables de la existencia de un ser divino.

Es plausible considerar que la conexión entre eventos en nuestro mundo determinado no sea simplemente resultado de "azar" (entendido como la contingencia en un contexto definido), pero la ausencia de casualidad no necesariamente implica la existencia de un diseñador inteligente. La noción de múltiples universos, donde las leyes físicas difieren y no permiten la existencia de la vida, sugiere que nuestro universo es uno de los pocos donde la vida puede surgir. En este sentido, la posibilidad de un diseñador puede descartarse, pero se puede reflexionar sobre la interconexión armoniosa entre

materia y naturaleza, creando una unidad que podría albergar vestigios de inteligencia y conciencia, más allá de la inteligencia y conciencia que puedan poseer sus elementos constituyentes, como animales, plantas y otras partes de un ecosistema.

La idea de que la materia y la naturaleza están interconectadas de manera inteligente, dando lugar a una entidad que abarca todo, podría considerarse como una posible definición de Dios. Esto se postula en base a la conexión entre las cosas, formando una inteligencia que engloba todo, siendo una perspectiva de la inteligencia inherente a la naturaleza. Sin embargo, la conexión desconocida entre todas las cosas no implica necesariamente la existencia de una inteligencia global que comprenda todo. Además, argumentar la existencia de un orden en el universo como evidencia de la existencia de un Dios resulta insuficiente. El concepto de "orden" es subjetivo y depende de nuestra interpretación de patrones y configuraciones en la realidad. Los patrones, a menudo denominados "orden", son inherentes a las estructuras de los objetos y la forma de las cosas. En este contexto, según mis planteamientos iniciales, al carecer de una causa última, el orden depende de la naturaleza intrínseca de las cosas, eliminando la necesidad de un Dios que determine dicho orden.

El término "orden" alude a las leyes de la naturaleza, las cuales definen el comportamiento de los elementos que componen la realidad. La pregunta central es si Dios, en esta forma conceptual, puede o ha intervenido efectivamente en estas leyes. Considerando los ecosistemas, cada componente contribuye al mantenimiento del conjunto sin una conciencia explícita de esta interacción. En un ecosistema sin presencia humana, la armonía observada no implica una conciencia o inteligencia independiente en el sistema en su totalidad. La organización armoniosa surge de la evolución natural, donde los elementos utilizan los recursos disponibles para desarrollarse y permitir la emergencia de formas más complejas.

La noción de una conciencia global o inteligencia en la naturaleza parece improbable, ya que la conciencia e inteligencia se manifiestan como resultados de la organización más avanzada de la materia en organismos específicos, no como una entidad que abarca a todo un conjunto de organismos. En este sentido, "la naturaleza no es sabia" en el sentido de que

no hay una conciencia supervisora que mantenga en armonía todo el ecosistema con un propósito específico. Lo que se percibe como armonioso en los ecosistemas se desarrolla de manera natural, sin necesidad de una inteligencia global.

Se plantea la analogía de un organismo humano y su inteligencia como una representación de este Dios conceptualizado con inteligencia, donde las células del ser humano serían análogas a los elementos fundamentales de la materia que componen a Dios. Aunque estas células pueden carecer de conciencia entre sí, forman parte de un todo inteligente y constituyen a la totalidad, de manera similar a nuestras células. En este caso, Dios depende de los elementos constituyentes y su organización, es decir, de un proceso en evolución, y no sería el creador omnipotente de todo. Además, la inteligencia se presenta como un atributo reciente, emergiendo en niveles de mayor complejidad de la materia y no en partículas elementales, por ejemplo.

Compartimos una similitud fundamental con el resto de las entidades en el universo, ya que estamos compuestos por los mismos elementos que se encuentran en las estrellas y que han surgido de procesos similares. Obeyendo las mismas leyes fundamentales, nuestro mundo exhibe un orden que se manifiesta a una escala determinada, considerando la posibilidad de no determinismo cuántico, aunque sin reconocer un azar ontológico en términos estructurales, donde la forma de la existencia determina el comportamiento de la materia a nivel de sus elementos fundamentales.

La determinación dentro de un universo regido por la causalidad descarta la posibilidad de que una entidad inteligente y consciente, perteneciente a dicho universo, haya dado origen a entidades, órdenes o patrones de manera absoluta. En este contexto, Dios no posee una omnipotencia que permita la creación de cualquier cosa, ya que su naturaleza, su estructura, establece límites y determina las posibilidades. Causas, tanto estructurales como una cuota de aleatoriedad, influyen en la configuración de las cosas.

Un ser inteligente estaría limitado por sus determinantes y carecería de la capacidad de actuar más allá de ellos. No tendría un poder absoluto para influir y, lo que es más crucial, estaría restringido a realizar acciones de acuerdo con su propia naturaleza determinada. Solo un ser separado y no sujeto al determinismo podría haber originado los eventos en nuestro mundo,

estableciendo un orden fundamentado en su propia voluntad, independiente de las limitaciones determinísticas que rigen el universo.

La cuestión de la existencia temporal de un ser divino plantea un dilema intrigante. Suponer que este ser "siempre" existió, sin una causa que lo origine, conlleva la interrogante sobre su actividad antes de la creación del universo. Sin embargo, al abordar esta pregunta desde una perspectiva temporal, se introduce una paradoja, ya que el tiempo mismo podría ser simplemente una manifestación de cambios de estado, según mi perspectiva. Preguntarse si Dios dio origen al tiempo resulta contradictorio y sugiere un límite en el poder omnipotente de Dios.

Una alternativa es considerar que algo simplemente "es", que existe sin ser creado ex nihilo, sirviendo como fundamento para todo lo demás. Este concepto podría asociarse con la noción de Dios, limitado por la naturaleza de su existencia. O, de manera más simplificada, se podría postular que el universo, en un estado primario desconocido, siempre existió, tanto la materia incrustada en una dimensión espacial como el cambio de estado, el tiempo.

La negación de esta premisa, la ausencia de causalidad o propósito, podría llevar a la necesidad de postular la existencia de otro Dios o entidad que creó al primero, provocando una regresión infinita. Sin embargo, esta línea de razonamiento enfrenta dificultades, ya que surge la pregunta de quién creó a ese otro Dios, generando una regresión infinita sin resolver.

Antes de abordar tales cuestiones, es crucial considerar la naturaleza misma de la realidad. Si la causa estructural material requiere un cambio de estado para gestarse, y el cambio de estado implica la existencia del tiempo, entonces cualquier ser, incluido Dios, necesitaría del tiempo para provocar dicho cambio de estado. Esto plantea límites fundamentales y resalta la complejidad inherente a la noción de un ser omnipotente en la creación del universo.

La viabilidad de un ser inteligente y diseñador de las cosas, concebido como entidad física y material, según el criterio establecido, implica que podría haber determinado específicamente las constantes físicas necesarias y las leyes físicas. De acuerdo con este enfoque, una vez establecidas estas leyes, este ser no necesitaría intervenir más, ya que las leyes físicas por sí

solas proporcionarían la base para el universo que observamos hoy.

Sin embargo, la auto-determinación en el sentido de dar origen a su propia naturaleza se revela como algo imposible. Esto se debe a que la auto-determinación sin un determinismo previo implica la ausencia de causas, y, según el principio de causalidad, debe haber existido una causa inicial. La presencia de causas invalida la posibilidad de una intencionalidad en la formación de constantes físicas específicas, ya que las causas actúan como limitantes en la capacidad de cualquier entidad para determinar un universo a su medida. Esto es especialmente válido si consideramos a esta entidad como un agente activo y no simplemente como una forma.

La otra opción planteada es un azar ontológico, al menos en cierto sentido. Si este azar ontológico fuese la base de la intención de Dios para originar las cosas, la creación sería arbitraria, y no habría un propósito subyacente en la existencia de las cosas en última instancia. En este escenario, la realidad simplemente sería como es, sin una razón más allá de su propia naturaleza para explicar por qué es de esa manera.

La realidad misma y sus leyes fundamentales son el punto de partida. Si consideramos la hipótesis de Dios como una entidad activa, su accionar implicaría ciertas leyes que rigen su funcionamiento. Sin embargo, estas leyes deben ser previas a Dios, ya que cualquier entidad, incluido Dios, requeriría de un conjunto de leyes para explicar su propio funcionamiento. Es ilógico pensar que Dios pueda determinarse a sí mismo antes de establecer las leyes que rigen su forma de actuar. Por lo tanto, si consideramos a Dios equivalente a la naturaleza y a las cosas, la idea de que Dios origine las leyes físicas que lo explican resulta contradictoria.

Si la naturaleza misma de la realidad tuviera una lógica opuesta, la existencia no sería posible. Sin embargo, en este planteamiento, se sostiene que es la forma en que Dios podría ser la posible causa última de la existencia de nuestro universo, con un propósito definido y a medida. La contradicción aparente radica en que, bajo ciertos supuestos, se argumenta que las leyes físicas son anteriores a Dios, pero se sostiene que Dios es la causa última de la existencia del universo. Esta paradoja resalta la complejidad de conceptualizar a Dios como un agente activo en la creación del universo.

El planteamiento de una necesidad de causas para cada suceso conduce a la posibilidad de una regresión infinita. Cada causa requiere otra causa que la preceda, creando un ciclo interminable. Se podría argumentar que en el nivel más fundamental de las cosas, no hay una causa primera, y por lo tanto, Dios no necesitaría tener una causa, lo que lo liberaría para determinar las cosas sin restricciones. Sin embargo, esta perspectiva presenta desafíos.

Aunque existe un punto donde no hay causas, no podemos afirmar necesariamente que este punto es sinónimo de Dios, ya que la concepción de Dios, según el criterio establecido, implica atributos más allá de simplemente la falta de causa. Un Dios sin causas se presenta como más complejo que un universo sin causas. Si consideramos que el universo es un espacio que contiene múltiples universos, y que la realidad última es el "caldo de cultivo" de universos, surge la idea de que este espacio debe proporcionar aleatoriamente una gama de posibilidades, algunas de las cuales dan origen a universos con seres vivientes.

Este espacio, la realidad previa al Big Bang, es el único punto donde la causalidad no se manifiesta, donde la existencia no tiene una causa previa, y esto podría compararse con la noción de Dios. Sin embargo, en el caso de un Dios como la forma primordial, se plantea una imposibilidad de autoexplicación, ya que no podría argumentarse o explicarse a sí mismo. En este escenario, todo sería simplemente una manifestación de su forma, sin posibilidad de generar un universo específico a medida, ya que eso implicaría un accionar que requeriría causas y limitaría la libertad de determinación.

Si se postula que Dios tiene una regresión infinita de dioses anteriores, no se solucionaría el problema. La existencia seguiría dependiendo de causas previas, y se mantendría la dificultad de explicar el propósito o sentido último de las cosas. La idea de una regresión infinita de dioses no resolvería la necesidad de una causa última y, por lo tanto, no proporcionaría una explicación satisfactoria para la existencia y el propósito en última instancia.

La idea de que tanto Dios como la realidad misma no tuvieron un comienzo a nivel fundamental, que "siempre" han existido en su forma actual, es una posibilidad que se puede considerar. Esto implica la noción de una realidad última del universo que siempre ha sido tal, sin un origen definido. Esta explicación simple se aplica tanto a la realidad misma como a un Dios

que pudiera existir.

La alternativa a esta idea de un comienzo sin un principio claro podría ser un principio de causalidad "posterior", es decir, un accionar que sigue a la forma o manifestación de un principio causal más que a un determinismo intrínseco de su propia naturaleza. Otra opción sería un azar ontológico, algo espontáneo aunque condicionado por la naturaleza misma de la realidad. En el caso de un Dios, esto podría implicar una acción arbitraria.

Siguiendo los preceptos de la navaja de Ockham, que aboga por la simplicidad en las explicaciones, se podría argumentar en contra de la hipótesis de un Dios. Esto se refuerza en cierta medida por las explicaciones naturales que se han encontrado para muchos fenómenos en el universo. Si existen explicaciones naturales para otros aspectos del universo, ¿por qué la razón de la existencia del universo en sí mismo no debería obedecer también a causas naturales en lugar de recurrir a la hipótesis de un Dios?

La discusión sobre las causas y determinismo implica reconocer que, excepto a nivel de la realidad última, las cosas generalmente tienen una causa y están determinadas. Sin embargo, se señala que hay casos donde no hay causas determinantes, como en la desintegración de un núcleo radiactivo o la emisión de un fotón en la transición a un nivel de energía menor en un átomo. Aunque se plantea la posibilidad de interpretar estos eventos como casos sin causas determinantes, se menciona que no se considera un azar ontológico respecto a lo estructural, ya que una estructura depende de sus partes.

La pregunta sobre la posible aleatoriedad en el cambio de estado de una estructura se plantea, reconociendo que cualquier aleatoriedad sería parte de la forma en que es la realidad. Sin embargo, se destaca que esta aleatoriedad, incluso a nivel cuántico, estaría dentro de ciertos límites, y a una escala más grande tendríamos certezas.

En el contexto de la formación del universo con la presencia de un Dios que no puede actuar en este aspecto, se establece la posición de un universo sin causa a este nivel. Si existe una causa a este nivel, no hay indicación de que sea atribuible a un Dios, sino más bien se sugiere asociarlo con lo que ocurre a nivel cuántico. Además, se plantea la cuestión de un Dios imposible de determinarse sin escapar a la estructura lógica propia de la realidad,

añadiendo una capa adicional de complejidad a la consideración de un ser divino en relación con la creación del universo.

Si se argumenta que ciertos eventos carecen de causas, se podría considerar la existencia de un Dios no determinado. Sin embargo, al abordar este concepto únicamente, surge la cuestión de que, si Dios no presenta causas, sus acciones serían arbitrarias y carecerían de sentido. Pueden ocurrir de una manera u otra sin un propósito aparente, lo que plantea interrogantes sobre la coherencia y significado de las acciones divinas.

La premisa de que el universo no tiene una causa, entendiendo universo como la existencia misma, plantea la pregunta de por qué sería necesaria la presencia de un Dios en relación con la realidad. Si se asume que el universo no tiene una causa, y no puede tenerla, la necesidad de una causa última, como un Dios, queda cuestionada. No hay una exigencia de una causa última para la existencia, y no se tiene evidencia que sugiera que una explicación completamente natural para el origen del universo (nuestro universo) no pueda ser encontrada, prescindiendo de la necesidad de la intervención divina.

Cuando se aplica el criterio establecido para Dios, surge la pregunta sobre la causa de Dios. Dejando de lado lo que sucede a nivel cuántico, la ausencia de una causa para Dios podría considerarse más simple y, por lo tanto, más probable, según el principio de parsimonia. Esta simplicidad lleva a cuestionar la necesidad de postular la hipótesis de un Dios sin causa frente a otras explicaciones, como la idea de un universo sin causa, reduciendo así la complejidad y evitando suposiciones innecesarias. Decir que Dios no tuvo causa plantea entonces el razonamiento de descender un nivel para considerar un universo sin causa, por ejemplo.

A pesar de que una explicación más simple, basada en la experiencia inductiva, podría considerarse más probable, su simplicidad no garantiza su veracidad. En términos generales, las complejidades parecen inclinarse en contra de las explicaciones más intrincadas. Es importante aclarar que esta afirmación no aboga necesariamente por la simplicidad. La correspondencia entre las explicaciones más simples de los hechos y la realidad no implica su certeza; la realidad no favorece la simplicidad, y la percepción de algo como simple o complejo puede depender de nuestra cognición. Además, las explicaciones que construimos no están obligadas a ajustarse a esta dicotomía.

Por otro lado, sería un error argumentar que el universo fue causado por Dios y obviar la posibilidad de que Dios no requiera una causa. En este sentido, se podría afirmar que el universo no necesitó una causa, refiriéndonos específicamente a su existencia y realidad. Sin embargo, independientemente de esta consideración, la existencia o inexistencia de Dios no conferiría un sentido o propósito último a las cosas y a la vida, ya que surgiría la cuestión de si hay algo que causa a Dios o si la acción de Dios es arbitraria en caso de no ser causada. En última instancia, carecería de sentido en un nivel más profundo.

Podría sostenerse que, a nuestra escala perceptiva, el universo puede haber tenido una causa, mientras que a una escala más amplia (la realidad en su totalidad), la noción de una causa podría carecer de fundamentos. Asimismo, se puede aludir a la idea de un ciclo, donde algo posee una naturaleza cíclica y está contenido en un contexto exento de causas; una realidad que engloba un universo, el nuestro, alternando entre fases de Big Bang y destrucción. En este contexto, se hace mención a la posibilidad de un universo sin causa a una escala mayor, considerando nuestro propio universo como cíclico, especialmente si contemplamos la secuencia Big Bang-destrucción. Sin embargo, es plausible que nuestro universo siga expandiéndose de manera indefinida, lo cual también es una perspectiva a considerar (consulte la referencia 26 en el apartado de "Referencias" al final de esta obra para obtener información adicional sobre este aspecto).

Pero incluso a gran escala (en cuanta la existencia en sí), podríamos preguntarnos “¿por qué algo y no simplemente nada?”. Pero estamos frente a una pregunta sin respuesta. ¿Por qué algo y no la nada? *Ese “algo” es simplemente*, dado que un por qué de ese algo implicaría algo de ese algo que está más allá de lo primero, *dado que estamos en el comienzo de todo* (a nivel estructural), no podemos ir más allá, porque a este punto se estaría fuera de la realidad, y no tendría así explicación, y es la realidad lo que se trata de explicar (ver planteos de la primera parte).

Asimismo, es posible argumentar que en los primeros momentos, la entropía en el universo alcanzó su máximo valor, dada la escala de dicho universo, lo que implicaría un estado de desorden absoluto. Bajo esta premisa, se podría descartar la posibilidad de un punto de origen específico, como el

planteado en la hipótesis de un Dios que estableciera las reglas o formas iniciales para luego dar lugar al orden, según una interpretación particular (consulte la referencia 28 en el apartado de "Referencias" al final de esta obra).

No obstante, es importante señalar que no adopto una posición definida en cuanto a la existencia de un Dios o entidad inteligente que intervenga a un nivel fundamental. Incluso si se considera que dicha intervención es equiparable a fenómenos naturales, las limitaciones planteadas previamente hacen que esta perspectiva resulte poco plausible.

No obstante, se podría argumentar que Dios, al igual que nosotros, podría ser parte de un sistema con propiedades que trascienden las determinantes físicas. No podemos explicar nuestro funcionamiento simplemente mediante la comprensión de las partículas y átomos que nos componen. Aunque estamos determinados por la causalidad, poseemos la capacidad de crear, diseñar y manipular el entorno, una facultad que también podría atribuirse a Dios. La cuestión central radica en definir la realidad última de Dios. Si lo representamos mediante elementos fundamentales, ¿no estarían regidos por los principios cuánticos? ¿No sería a esta escala donde la ausencia de causas podría ser una posibilidad, es decir, el verdadero azar?

Sin embargo, no considero que esta perspectiva sea válida según los planteamientos expuestos. La determinación de un Dios que pueda operar a nivel fundamental no contribuiría de manera completa a los comportamientos de sistemas más complejos con propiedades emergentes. El impacto de una entidad compuesta por partículas a nivel fundamental no sería suficiente para determinar los comportamientos de estructuras superiores. No se vislumbra cómo esta entidad podría afectar significativamente nuestro mundo o haber originado a nosotros u otros organismos.

A pesar de ello, sin las causas que emanan de Dios, ninguna de sus acciones sería posible. Las causas de Dios, en este contexto, serían la razón fundamental de su existencia. Si consideramos que las bases iniciales condicionan la formación de otros sistemas, esto influye en lo que sigue, pero no lo explica todo. Si Dios representa estructuras superiores de la materia en la escala de causalidad, debemos reconocer que las razones últimas no serían la estructura total de Dios, sino cómo alcanzó esa estructura. En este caso,

Dios no sería la causa fundamental de las cosas. De lo contrario, tendríamos que postular que la materia a nivel elemental se "determina a sí misma". Sin embargo, la forma de existencia en el último nivel sería lo que determinaría su comportamiento.

La aleatoriedad, como en el cambio de estado a nivel cuántico, sería un componente de la realidad en este escenario. El azar ontológico propiamente dicho no implicaría necesariamente auto-determinación por parte de una entidad inteligente compuesta por partículas elementales. Este tipo de azar implica que varias posibilidades pueden darse sin una determinación preestablecida, desafiando la noción de causalidad en cierto sentido.

Contrario a lo expuesto anteriormente, se podría argumentar que la inteligencia de la entidad emana como una propiedad del conjunto, resultado de la interconexión entre las partículas. Se sostiene que una sola partícula sería demasiado simple para albergar inteligencia. Sin embargo, incluso si esto fuera cierto, en última instancia, las leyes físicas o la forma en que la materia se comporta serían elementos inalterables y únicos en el nivel más profundo de existencia. Aunque podría haber variaciones entre universos o incluso dentro del propio universo en marcos temporales específicos, modificar la forma última de existencia sería ilógico y resultaría en contradicciones. Estas leyes determinan el comportamiento de la materia.

La pregunta es si estas leyes pueden considerarse inteligentes o tener propósitos inherentes. Representan la forma de existencia. Si las consideramos meramente como leyes y las equiparamos a Dios, entonces no habría objeciones, pero en última instancia, no representarían algo inteligente, consciente o con intenciones. Además, se plantea nuevamente la cuestión de etiquetar algo como inteligente solo porque introduce "orden" en el universo, vida y organismos inteligentes, ¿pero cuál es la base para esta definición?

Es posible que interpretemos nuestra perspectiva sobre las cosas y la atribuyamos a la naturaleza. Al diseñar objetos y observar el universo, percibimos un orden aparente, lo que nos lleva a inferir la existencia de una inteligencia detrás de ello, como una causa. No obstante, esta apariencia de diseño no implica necesariamente que exista tal diseño. Un ejemplo claro es la vida y los organismos, los cuales parecen diseñados pero encuentran explicación plena en la selección natural. Si bien es innegable que la vida tuvo

un origen, no es imperativo recurrir a la hipótesis de un creador; incluso considerando a Dios como parte de la naturaleza, no necesariamente requerimos una naturaleza consciente e inteligente, y las probabilidades no constituyen necesariamente un problema.

Podemos establecer una analogía con la selección natural: este fenómeno se deriva de la manera en que funciona el mundo, no es un proceso específico, sino un evento resultante del hecho de que ciertas mutaciones, por ejemplo, son más adaptativas en ciertos contextos. Similarmente, las leyes de la naturaleza podrían derivarse de la forma en que se manifiestan los fenómenos. Cada vez que ciertas circunstancias se presentan, un fenómeno específico ocurre, y a partir de ahí establecemos una ley. Cuando nos preguntamos sobre el origen de las leyes de la física, podríamos concebir que emergen de manera natural de la forma en que se despliegan los fenómenos desde nuestra perspectiva; es la manera en que estos fenómenos se manifiestan lo que categorizamos como leyes.

La interrogante sobre por qué los fenómenos se manifiestan de cierta manera y no de otra es inherente. La respuesta podría radicar en que simplemente se dan así, y, lo que es más, es posible que en otros escenarios se manifiesten de manera diferente, dando lugar a otras leyes. La configuración específica de las leyes en nuestro universo no implica necesariamente la existencia de una inteligencia que las promueva. Incluso si consideramos que la inteligencia implica que nuestro universo permita la vida, incluida la vida inteligente, podríamos concebir situaciones donde las leyes sean distintas y aún así propicien la existencia de formas de vida (consulte la referencia 29 en el apartado de "Referencias" al final de esta obra para obtener información adicional sobre este aspecto).

En lo que respecta a la realidad última, la pregunta sobre el motivo de su funcionamiento específico carece de respuesta, ya que no existen causas subyacentes. Si consideramos que ciertas leyes rigen antes de la manifestación de nuestro universo (dentro de un proceso de acción), no hay un "por qué" intrínseco de por qué funcionan de la manera en que lo hacen y no de otra.

Frente a la concepción de múltiples universos, en los cuales las leyes físicas se modifican para permitir que un Dios material, según el criterio establecido, tenga la intención de configurar un universo con leyes específicas

(una modalidad particular de funcionamiento), surge la necesidad de identificar el medio mediante el cual dicha intención se gesta inicialmente. Este medio, para adherirse a un comportamiento particular en lugar de otro, debe estar vinculado a una forma específica de comportamiento donde se manifiestan leyes particulares. Surge entonces la pregunta: ¿de dónde emanan estas leyes? ¿Acaso de otro Dios? Sin embargo, este otro Dios requeriría a su vez de otro para determinar sus propias leyes, conduciéndonos así a una regresión infinita de dioses dependientes unos de otros.

La premisa fundamental radica en que las leyes deben emerger de manera natural, en última instancia, basadas en la forma de la existencia. Incluso si una entidad las determinara, la intención de promover ciertos eventos dependería de un estado previo de la entidad que lo posibilite, lo cual a su vez estaría determinado, no siendo, por ende, libre según el criterio establecido. Además, el establecimiento de estas leyes no estaría supeditado a Dios, sino a sus determinantes. A pesar de la referencia al comportamiento cuántico azaroso que podría conferirle libertad, consideremos que esto equivaldría en realidad a un autodeterminismo, siendo en última instancia un evento arbitrario. En este sentido, todo lo que surgiera de Dios sería fortuito, careciendo de un propósito o finalidad clara.

Incluso si se argumenta que este azar podría explicar e influenciar nuestra existencia a nivel fundamental, es importante señalar que existen límites en la determinación de Dios, ya que no puede alcanzar niveles mayores de complejidad. A partir de estos niveles, las cosas funcionarían de manera independiente a su voluntad, según el criterio previamente establecido para definir a Dios.

Si la intención de Dios se fundamentara en un azar ontológico, esta sería arbitraria y carecería de un propósito intrínseco. La estructura primordial de la existencia, que no tiene una causa en sí misma, determina el comportamiento de las cosas y actúa como la causa que rige la configuración de las mismas. Sin embargo, dudo de la posibilidad de un azar ontológico desligado de una causa estructural, ya que lo estructural se manifiesta en la realidad y, por ende, limitaría las posibilidades de la aleatoriedad para evitar contradicciones en el universo observable.

La causa estructural última reside en la forma primordial de la existencia,

que no tuvo un inicio en el sentido de carecer de causas, ya que representa la propia esencia de la existencia, la realidad. Una acción voluble destinada a originar el universo en función de una intención previamente mencionada no dependería directamente de Dios, sino de otras leyes más allá de él. Esto implica que la base de la existencia del universo es algo intrínseco que simplemente es, lo cual contradice la noción de un propósito conferido por Dios al universo y a las cosas.

En otras palabras, si Dios desea crear el universo, debe primero tener la intención de hacerlo. Sin embargo, surge la interrogante: ¿por qué posee esa intención? ¿Cuál es la causa de la intención de Dios? Se hace evidente la necesidad de un mecanismo que genere o represente dicha intención, una forma que no puede ser determinada por Dios, ya que requeriría de esta forma en primer lugar para poder determinarla, lo cual resultaría en una contradicción.

En consecuencia, hay algo previo a Dios: la forma de su intención o lo que posibilita dicha intención y se manifiesta de cierta manera. Si la intención fuera no causada, sería arbitraria, y en consecuencia, Dios no podría tener un propósito específico diseñado para la creación del universo, ya que este podría haber sido completamente distinto.

No podemos atribuir a Dios como la causa determinante del universo en caso de que su comportamiento implique un azar ontológico. En esta perspectiva, carecería de razones, causas y sentido para lo que genera. Si Dios es la esencia misma de la existencia, no puede ser determinado ni determinar un universo específico; todo sería una consecuencia inherente a su propia forma, sin alcanzar niveles de inteligencia, intención o conciencia.

La otra posibilidad plantea la existencia de un Dios inmaterial, no sujeto a principios de causalidad y capaz de influir en el plano material. Sin embargo, ¿cuán probable es esto frente a las explicaciones más simples y coherentes ofrecidas por las leyes naturales que rigen el mundo de la materia y la energía? Además, incluso en esta conceptualización, Dios formaría parte de la existencia y, por ende, estaría sujeto a ciertas formas o modos de acción, lo que conduce a las incongruencias previamente expuestas, invalidando la posibilidad de que sea la causa de un universo particular y cuestionando la existencia de un propósito último.

En última instancia, las leyes físicas representan la manera en que suceden las cosas, pero carecen de inteligencia y no explican exclusivamente el comportamiento de sistemas biológicos, por ejemplo. En caso de que exista Dios según el criterio de inteligencia y conciencia, este no ocuparía el lugar que tradicionalmente se le ha asignado.

En una última reflexión, se podría argumentar que debemos mantener una postura agnóstica respecto a este tema. Aunque podemos razonar sobre la relevancia de la existencia de Dios, la cuestión de si podemos llegar a probar su existencia sigue siendo un interrogante sin respuesta definitiva.

Las implicaciones de lo expuesto hasta el momento sugieren que una entidad como Dios nunca puede conferir sentido de ninguna manera en última instancia. Resulta irrelevante en términos de proporcionar un propósito fundamental a las cosas, y jamás se le puede atribuir la razón de la existencia de un sentido para las cosas a un nivel fundamental. La propia naturaleza de la realidad, dada su esencia, carece de sentido o propósito en última instancia, ya que esto sería parte de lo que no existe, es decir, de lo que no es.

La cuestión última plantea la posibilidad de que nunca sepamos si existe o no un Dios, y cuál sería su naturaleza. En este caso, la postura agnóstica parece razonable, ya que reconoceríamos la falta de conocimiento para emitir un juicio definitivo. Sin embargo, surge una distinción importante al considerar la igualdad de tratamiento para diversas proposiciones o hipótesis.

La posición agnóstica podría parecer presuponer que todas las proposiciones deben ser consideradas en la misma medida, pero esta equiparación aparente puede no ser justificada. Por ejemplo, la hipótesis de la existencia de Dios, que carece de argumentos respaldados por evidencia o hechos concretos, se basa en asociaciones establecidas por el individuo, sin fundamento en la realidad observada. En contraste, la hipótesis de la existencia de vida en otras partes del universo se sostiene en conocimientos sobre la química de la materia, observaciones astronómicas y la existencia de vida en nuestro propio planeta, lo que la hace merecedora de consideración en términos de peso empírico.

La actitud escéptica, según mi perspectiva, se justifica mediante la evidencia. Puede haber dudas sobre la certeza de un hecho cuando la

evidencia disponible es insuficiente para establecer un juicio sobre su verdad. No obstante, no tendría sentido dudar de algo cuando no hay evidencia ni argumento válido para sostenerlo, como es el caso de la proposición de la existencia de Dios según el criterio establecido previamente.

Por ello, el escepticismo se presenta como una postura sensata ante proposiciones respaldadas por evidencia y argumentos, y la duda se orienta hacia la verdad en función de la evidencia disponible. Hasta ahora, he argumentado que las razones a favor de la existencia de una entidad como Dios, según el criterio establecido, carecen de fundamentos sólidos, ya que no se corresponden con la realidad observable.

La posición agnóstica a menudo se presenta como una actitud imparcial al afirmar que no podemos saber si Dios existe. Sin embargo, surge un dilema al considerar que afirmar que no podemos saber implica algún conocimiento sobre la naturaleza de Dios. En este sentido, la declaración de que Dios es incognoscible, presente en muchas religiones, plantea una paradoja, ya que para hacer tal afirmación se presupone cierto conocimiento sobre la naturaleza de Dios. Esto crea un círculo lógico que puede ser problemático.

El apego a la experiencia es fundamental para respaldar afirmaciones. Sin embargo, la cuestión radica en hasta qué punto podemos mantenernos agnósticos respecto a la posibilidad de obtener evidencia sobre la existencia de Dios, según el criterio agnóstico. ¿Es plausible permanecer en una posición de incertidumbre indefinida?

En relación con la probabilidad de que existan unicornios rosados orbitando Plutón, este ejemplo destaca la importancia de la evidencia y la coherencia lógica en la formación de creencias. Dada la ausencia de evidencia empírica sobre unicornios rosados en nuestro sistema solar y la falta de coherencia lógica con nuestro conocimiento sobre la biología y la geografía de Plutón, la probabilidad de tal afirmación es extremadamente baja y, por lo tanto, se puede descartar de manera razonable. Este ejemplo subraya la idea de que nuestras creencias deben basarse en la evidencia disponible y en la coherencia lógica con nuestro conocimiento existente.

La consideración de la probabilidad se basa en nuestro conocimiento y desconocimiento con respecto a un fenómeno. En caso de que pudiéramos

determinar todos los factores causales de un evento, el concepto de probabilidad perdería su aplicabilidad, ya que su función radica en proporcionar un grado de certeza frente a la sucesión de eventos pasados o inferidos a partir de un conocimiento específico. La ocurrencia de un evento es un hecho concreto.

Generalmente, observamos que las explicaciones más simples, en términos de complejidad conceptual, implican la probabilidad de que otras explicaciones igualmente simples sean adecuadas para describir el mundo. Este planteamiento se deriva de nuestra observación, pero no implica necesariamente una certeza lógica de que dicha explicación sea la única válida. La noción de parsimonia no se limita a explicaciones de cosas simples, sino que se refiere directamente a la idea de que una explicación no debería incluir elementos innecesarios, contribuyendo a su complejidad sin aportar a su comprensión.

La relevancia en este contexto no radica en la existencia o inexistencia de un ser divino, sino en la imposibilidad de las implicaciones que se le atribuyen a este, según un criterio determinado, en caso de su existencia. En el intento de probar la existencia de unicornios, podríamos lograrlo si pudiéramos observar uno (en una perspectiva simplista). Sin embargo, la falta de evidencia visual no desaprobaría su existencia, ni la confirmaría. En consecuencia, no podemos demostrar su inexistencia, dada la formulación abierta de la hipótesis, aunque podríamos afirmar que su existencia es poco probable.

Podemos imaginar una pantalla que nos impide ver lo que está detrás, y se afirma que, detrás de esta pantalla, existe un ser divino. Si nunca hemos tenido la oportunidad de ver lo que hay detrás, la probabilidad de que la afirmación sea precisa es cuestionable. Podría ser cualquier cosa, o incluso nada.

La posibilidad de conocer o no algo se ve condicionada por la presencia de una pantalla que obstaculiza la percepción directa. ¿Por qué mantener una posición que afirma la imposibilidad de dicho conocimiento si no se tiene certeza de que este sea inalcanzable? Aunque esta perspectiva no coincide exactamente con la postura agnóstica, puede considerarse bajo dicho criterio. Sería más sensato, argumenta, no afirmar la certeza en ausencia de evidencia,

llevando a la conclusión de que no se cree en la existencia de lo desconocido, lo cual no equivale a afirmar su inexistencia, análogo a decir "creo que no existe" o "creo que existe".

Identifica cuatro razones fundamentales que llevan a las personas a creer en la existencia de un dios y seguir una religión específica, señalando que la interacción entre estas razones puede variar. Entre ellas destaca la costumbre y la tradición, la forma de afrontar la idea de la muerte y la incertidumbre, el desconocimiento de ciertos hechos o interpretaciones erróneas, y la búsqueda de respuestas morales sobre lo bueno y lo malo. Sin embargo, enfatiza que ninguna de estas razones aborda la cuestión fundamental de la verdad, ya que hasta el momento no existe evidencia que respalde la existencia de un dios.

Se podría argumentar que aquellos que valoran la verdad no pueden profesar fe. En mi opinión, la práctica de actos de fe no necesariamente resulta perjudicial en diversas situaciones. En ocasiones, adoptamos una perspectiva optimista hacia un acontecimiento, anticipando que X será el desenlace, aun cuando carezcamos de evidencia que respalde tal expectativa. Alternativamente, podríamos optar por la postura opuesta, preparándonos para un desenlace adverso o simplemente abstenernos de formular expectativas. La elección de visualizar el escenario de manera positiva puede servirnos como motivación para afrontar desafíos y mejorar nuestro estado de ánimo. Dado que el futuro de nuestras vidas es incierto, concebimos expectativas positivas que nos impulsan a la acción; en cierto sentido, adoptamos una actitud de fe.

En este contexto, no descartaría la fe como algo inherentemente negativo en todas las circunstancias. Sin embargo, sería prudente aguardar ejemplos más concluyentes antes de llegar a tal afirmación. Cabe destacar que, en el caso del optimismo, no se produce realmente un acto de fe en el sentido de creer en la certeza de que lo bueno acontecerá sin evidencia. Más bien, consideramos la posibilidad de que lo positivo pueda suceder, basándonos en la evidencia de que es factible. Reconocemos que lo bueno es una eventualidad plausible, aunque su ocurrencia sea incierta y dependa de las circunstancias específicas.

Esta aparente paradoja se aclara al entender que al afirmar que lo bueno es posible, estamos haciendo una declaración no solo acerca de la posibilidad general en el mundo que habitamos, sino también sobre la probabilidad de que

ocurra en nuestra situación específica. Esta probabilidad se fundamenta en nuestro conocimiento y desconocimiento de las variables involucradas. Por otro lado, la anticipación de lo positivo refleja nuestros intereses, preferencias y deseos, pero no puede considerarse equivalente a la fe, según el criterio que hemos establecido previamente para definir dicha fe.

La creencia en la existencia de un ente que confiere significado y facilita el contacto con una realidad trascendental no se experimenta de manera uniforme en todas sus dimensiones. Una porción significativa de la justificación de esta creencia puede radicar en el temor. Se busca refugio en creencias y comunidades que comparten la misma concepción, motivados por el miedo a que el mundo no se ajuste a las expectativas individuales. Sin embargo, el miedo no constituye el único factor determinante. Se podría argüir que la percepción de esta entidad se origina en la intuición, una facultad que trasciende lo observado y que posee validez equiparable a lo empíricamente perceptible.

Es imperante reconocer que la intuición no surge de manera independiente del conocimiento; de lo contrario, carecería de fundamento y no estaría asociada con eventos precedentes que la activan. La intuición podría manifestarse en situaciones donde, basados en un conocimiento particular, afirmamos, por ejemplo, que la Tierra es plana (bajo ciertos criterios, podría denominarse "intuición" a otro fenómeno). No obstante, la Tierra no es plana, lo que pone de manifiesto que el conocimiento en el que se basa no garantiza certeza. Más aún, la certeza derivada de la intuición podría ser resultado de la coincidencia. ¿Es esto un hecho, o la creencia en la planitud de la Tierra constituye una generalización o una inducción errónea? La respuesta a esta pregunta depende de la definición y el criterio que establezcamos. Se plantea la posibilidad de que el conocimiento inexplicable sea aquel del cual no somos capaces de elucidar las asociaciones subyacentes. Sin embargo, este hecho no implica que escape a la realidad mental ni que funcione independientemente de las asociaciones conceptuales, sino que es una expresión de las limitaciones de nuestra consciencia en la identificación de dichas asociaciones.

Por ende, toda intuición puede remitir a asociaciones conceptuales arraigadas en la realidad, entendidas como vínculos generados por el proceso

asociativo mental, sin que necesariamente estas asociaciones reflejen fenómenos que tienen lugar en el mundo externo. Se debe evitar la confusión al aducir que lo mental se relaciona, en última instancia, con la realidad perceptible.

Tanto lo intelectual como lo intuitivo pueden ser ilusorios o verídicos, pero la veracidad de la intuición, por sí sola, no es una garantía de certeza y no debemos asumir que ni lo intelectual ni lo intuitivo son fuentes inmediatas de verdad. La aprehensión de la verdad suele requerir tiempo y análisis, y tanto la dimensión intelectual como la intuitiva deben ser evaluadas con cautela en cuanto a su capacidad intrínseca de proporcionar certeza.

La aprehensión intelectual de la verdad se materializa cuando refleja con precisión las relaciones y aspectos que realmente existen en la realidad. En ocasiones, la realidad exhibe facetas contra-intuitivas, donde lo aparentemente evidente no corresponde a la situación real.

Una proposición sobre un tema específico no puede considerarse verdadera a menos que refleje la realidad o constituya un postulado lógico dentro de sus términos. Para evaluar con mayor certeza si una proposición refleja la realidad, se recurre a la evidencia y la lógica, ya que estas dos dimensiones se entrelazan con la realidad misma.

Es esencial reconocer que, aunque una proposición forma parte de la realidad en el sentido de que existe en nuestra mente, no necesariamente se refiere a elementos que existen físicamente en el mundo observable. Estos elementos pueden ser tanto observables como no observables.

En relación con la creencia en la existencia de Dios, no se aboga por su rechazo en este contexto. La posibilidad de la existencia de Dios no ha sido negada aquí. No obstante, hemos examinado las diversas posibilidades y la naturaleza que podría atribuirse a Dios, sin descartar su existencia.

Referencias

1-Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Editorial Alianza.

2- Reguera, I. (2002). *Ludwig Wittgenstein: un ensayo a su costa* (Vol. 12). Edaf.

3-Wagemans, J., Elder, J. H., Kubovy, M., Palmer, S. E., Peterson, M. A., Singh, M., & von der Heydt, R. (2012). A Century of Gestalt Psychology in Visual Perception I. Perceptual Grouping and Figure-Ground Organization. *Psychological Bulletin*, *138*(6), 1172–1217. http://doi.org/10.1037/a0029333

4-Kandel, E., Jessel, T., & Schwartz, J. (2001). *Principios de Neurociencia*. Editorial Mcgraw-hill.

5-Van Gulick, Robert, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/consciousness/>.

6-Creath, Richard, "Logical Empiricism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/logical-empiricism/>.

7-Libet, B. (1999). Do we have free will?. *Journal of consciousness studies*, *6*(8-9), 47-57.

8- Libet, B., Gleason, C. A., Wright, E. W., & Pearl, D. K. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential) the unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain*, *106*(3), 623-642.

9-Alexander, P. U., Schlegel, A. L., Wheatley, T., Tse, P., Sinnott-Armstrong, W., & Roskies, A. (2016). Readiness potentials driven by non-motoric processes. *Consciousness and Cognition, 39*, 38-47.

10-Jo, H., Hinterberger, T., Wittmann, M., Borghardt, T., & Schmidt, L.

(2013). Spontaneous EEG fluctuations determine the readiness potential: Is preconscious brain activation a preparation process to move? *Experimental Brain Research, 231*(4), 495-500.

11- Rigoni, D., Kühn, S., Sartori, G., & Brass, M. (2011). Inducing disbelief in free will alters brain correlates of preconscious motor preparation: The brain minds whether we believe in free will or not. *Psychological Science, 22*(5), 613-8.

12- Carlson, R. N. (2006). *Fisiología de la conducta.* Pearson Educación, S.A.

13-Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

14-Soto, David, & Silvanto, Juha. (2014). Reappraising the relationship between working memory and conscious awareness. *Trends in Cognitive Sciences, 18*(10), 520-525.

15-Schmidt, James R., Crump, Matthew J.C., Cheesman, Jim, & Besner, Derek. (2007). Contingency learning without awareness: Evidence for implicit control. *Consciousness and Cognition, 16*(2), 421-435.

16-Hassin, Ran R., Bargh, John A., Engell, Andrew D., & McCulloch, Kathleen C. (2009). Implicit working memory. *Consciousness and Cognition, 18*(3), 665-678.

17-Marien, H., Custers, R., Hassin, R., Aarts, H., & Smith, Eliot R. (2012). Unconscious Goal Activation and the Hijacking of the Executive Function. *Journal of Personality and Social Psychology, 103*(3), 399-415.

18-Dutta, Agneish, Shah, Kushal, Silvanto, Juha, & Soto, David. (2014). Neural basis of non-conscious visual working memory. *NeuroImage, 91*, 336-343.

19- Hilgevoord, Jan and Uffink, Jos, "The Uncertainty Principle", *The*

Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/qt-uncertainty/>.

20-Russell, Paul, "Hume on Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/hume-freewill/>.

21-Woollard, Fiona and Howard-Snyder, Frances, "Doing vs. Allowing Harm", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/doing-allowing/>.

22- Eagle, Antony, "Chance versus Randomness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/chance-randomness/>.

23- Baker, Alan, "Simplicity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/simplicity/>.

24-Shimony, Abner, "Bell's Theorem", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/bell-theorem/>

25-De Duve, C. (2004). *La vida en evolución: Moléculas, mente y significado.* Editorial Crítica, S.A.

26-Halvorson, Hans and Kragh, Helge, "Cosmology and Theology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/cosmology-theology/>.

27-Hill, H. G., & Nuth, J. A. (2003). The catalytic potential of cosmic dust: implications for prebiotic chemistry in the solar nebula and other protoplanetary systems. *Astrobiology*, *3*(2), 291-304.

28-Stenger, V. J. (2010). *God: The failed hypothesis: How science shows that God does not exist*. Prometheus Books.

29-Sagan, C. (2007). *La diversidad de la ciencia: Una visión personal de la búsqueda de Dios.* Editorial Plantea, S.A. 2007.